BIBLIOTECA

DE

PSICOLOGIA

E

FILOSOFIA

8X88

1563

1.000

A SABEDORIA DOS PRINCÍPIOS

Coleção

UMA NOVA CONSCIÊNCIA

1) **Invasão Vertical dos Bárbaros**

2) **Erros na Filosofia da Natureza**

3) **Brasil, um país sem esperança?**

4) **Brasil um país de excepção**

Tôdas essas obras são de autoria de

Mário Ferreira dos Santos.

Outras obras a sair serão oportunamente anunciadas.

Edições da EDITÔRA MATESE

«Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais», de Mário Ferreira dos Santos — 4 vols. encadernados — 3.ª ed.

«Dicionário de Pedagogia e Puericultura», de Mário Ferreira dos Santos e Yolanda Santos Burguete. — 3 vols. encadernados.

«Origem dos Grandes Erros Filosóficos», de Mário Ferreira dos Santos.

«Protágoras», de Platão (Obras Completas de Platão) — Trad e notas de Mário Ferreira dos Santos.

«Isagoge», de Porfírio, o Fenício — Trad. notas e comentários de Mário Ferreira dos Santos.

«Das Categorias», de Aristóteles — Trad. notas e comentários de Mário Ferreira dos Santos.

«Pitágoras e o Tema do Número», de Mário Ferreira dos Santos — 2.ª ed.

«Parmênides», de Platão, com notas, trad. e comentários de Mário Ferreira dos Santos — (Obras Completas de Platão) — 4.ª ed.

«Erros na Filosofia da Natureza», de Mário Ferreira dos Santos.

«Grandezas e Misérias da Logística», de Mário Ferreira dos Santos.

«Invasão Vertical dos Bárbaros», de Mário Ferreira dos Santos.

ENCICLOPÉDIA DE CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E SOCIAIS

de Mário Ferreira dos Santos

OBRAS PUBLICADAS:

1) Filosofia e Cosmovisão — 5.ª ed.
2) Lógica e Dialéctica — 5.ª ed.
3) Psicologia — 5.ª ed.
4) Teoria do Conhecimento — 5.ª ed.
5) Ontologia e Cosmologia — 5.ª ed.
6) Tratado de Simbólica — 5.ª ed.
7) Filosofia da Crise (Temática) — 4.ª ed.
8) O Homem perante o Infinito (Teologia) — 5.ª ed.
9) Noologia Geral — 4.ª ed.
10) Filosofia Concreta I vol. — 4.ª ed.
11) Filosofia Concreta II vol. — 4.ª ed.
12) Filosofia Concreta III vol. — 4.ª ed.
13) Filosofia Concreta dos Valôres — 3.ª ed.
14) Sociologia Fundamental e Ética Fundamental — 3.ª ed.
15) Pitágoras e o Tema do Número (Temática) — 2.ª ed.
16) Aristóteles e as Mutações (Temática) — 3.ª ed.
17) O Um e o Múltiplo em Platão (Temática) — 3.ª ed.
18) Métodos Lógicos e Dialécticos I vol. — 5.ª ed.
19) Métodos Lógicos e Dialécticos II vol. — 5.ª ed.
20) Métodos Lógicos e Dialécticos III vol. — 5.ª ed.
21) Filosofias da Afirmação e da Negação (Temática Dialéctica) - 2.ª ed.
22) Tratado de Economia I vol. — 2.ª ed.
23) Tratado de Economia II vol. — 2.ª ed.
24) Filosofia e História da Cultura I vol. — 2.ª ed.
25) Filosofia e História da Cultura II vol. — 2.ª ed.
26) Filosofia e História da Cultura III vol. — 2.ª ed.
27) Análise de Temas Sociais I vol. — 2.ª ed.
28) Análise de Temas Sociais II vol. — 2.ª ed.
29) Análise de Temas Sociais III vol. — 2.ª ed.
30) O Problema Social — 2.ª ed.
31) Dic. de Filosofia e Ciências Culturais I vol. - 3.ª ed. - vol. duplo
32) Dic. de Filosofia e Ciências Culturais II vol. - 3.ª ed. - " "
33) Dic. de Filosofia e Ciências Culturais III vol. - 3.ª ed. - " "
34) Dic. de Filosofia e Ciências Culturais IV vol. - 3.ª ed. - " "
35) Dicionário de Pedagogia e Puericultura I vol.
36) Dicionário de Pedagogia e Puericultura II vol.
37) Dicionário de Pedagogia e Puericultura III vol.
38) Origem dos Grandes Erros Filosóficos
39) «Protágoras», de Platão, com notas e comentários.
40) «Isagoge», de Porfírio, com notas e comentários.
41) «Das Categorias», de Aristóteles, com notas e comentários
42) Grandezas e Misérias da Logística.
43) Invasão Vertical dos Bárbaros.
44) Erros na Filosofia da Natureza.
45) Brasil, país sem esperança?
46) Brasil, país de excepção.
47) A Sabedoria dos Princípios.

A SAIR:

— Deus (provas a favor e contra a sua existência).
— «Os atributos de Deus» (controvérsia sôbre os mesmos).
— «A Sabedoria da Unidade» (II vol. de Matese).
— «A Sabedoria das Leis Eternas» (III vol. de Matese).
— As Três Críticas de Kant.
— Tratado de Esquematologia — 2 vols.
— Problemática da Filosofia Concreta.
— Teoria Geral das Tensões — 2 vols.
— Filosofia e Romantismo.
— Dialéctica Concreta.
— Interpretação do Apocalipse de São João.
— Tao-te-King de Lau-Tsê (comentado).
— Versos Áureos de Pitágoras (comentados) — 2 vols.
— Páginas Sublimes de São Boaventura (comentadas).
— O «De Primo Principio», de Scot (comentado).
— Da Interpretação de Aristóteles (comentada).
— As Enêadas de Plotino (comentadas) — 6 vols.
— Opúsculos famosos de Tomás de Aquino (comentados).

Os volumes subseqüentes serão oportunamente anunciados.

OUTRAS OBRAS DO MESMO AUTOR:

Publicadas

— «O Homem que Foi um Campo de Batalha» — Prólogo de «Vontade de Potência», de Nietzsche — 2.ª ed. (esgotada).
— «Curso de Oratória e Retórica» — 12.ª ed.
— «O Homem que Nasceu Póstumo» - (Temas nietzscheanos) - 3.ª ed.
— «Assim Falava Zaratustra» — Texto de Nietzsche, com análise simbólica — 3.ª ed. (esgotada).
— «Técnica do Discurso Moderno» — 5.ª ed.
— «Se a esfinge falasse...» - Com o pseudônimo de Dan Andersen - esg.
— «Realidade do Homem» - Com o pseudônimo de Dan Andersen - esg.
— «Análise Dialéctica do Marxismo» (esgotada).
— «Curso de Integração Pessoal» — (Estudos caracterológicos) - 6.ª ed.
— «Práticas de Oratória» — 5.ª ed.
— «Assim Deus falou aos Homens» — 2.ª ed. (esgotada).
— «Vida não é Argumento» — 2.ª ed. (esgotada).
— «A Casa das Paredes Geladas» — 2.ª ed. (esgotada).
— «Escutai em Silêncio» — 2.ª ed. (esgotada).
— «A Verdade e o Símbolo» — 2.ª ed. (esgotada).
— «A Arte e a Vida» — 2.ª ed. (esgotada).
— «A Luta dos Contrários» — 2.ª ed. (esgotada).
— «Certas Subtilezas Humanas» — 2.ª ed. (esgotada).
— «Convite à Estética» — 5.ª ed.
— «Convite à Psicologia Prática» — 5.ª ed.
— «Convite à Filosofia» — 5.ª ed.
— «Páginas Várias» — 9.ª ed.

TRADUÇÕES:

— «Vontade de Potência», de Nietzsche (esgotada).
— «Além do Bem e do Mal», de Nietzsche (esgotada).
— «Aurora» de Nietzsche (esgotada).
— «Diário Íntimo», de Amiel (esgotada).
— «Saudação ao Mundo», de Walt Whitman (esgotada).

MÂRIO FERREIRA DOS SANTOS

A SABEDORIA dos PRINCÍPIOS

EDITÔRA MATESE
Av. Irerê, 382 (Planalto Paulista) - Tels. 35-6080 e 33-3892
SÃO PAULO — BRASIL

1.ª edição

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a Filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos têrmos. Como, na ortografia actual, são dispensadas certas consoantes (mudas, entretanto, na linguagem de hoje), nós as conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do têrmo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para êles. Fazemos esta observação sòmente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

Mário Ferreira dos Santos

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Êste livro foi composto e impresso para a Editôra MATESE, na Gráfica e Editôra MINOX Ltda., Av. Eng. Armando de Arruda Pereira, 665 — Jabaquara — SÃO PAULO.

ÍNDICE

Máthesis Megiste — Cap. I 15

Sabedoria dos Princípios — Cap. II 25

Máthesis Universalis — Cap. III 37

Têrmo e Princípio — Cap. IV 45

As leis Matéticas — Cap. V 51

O Logos como Princípio — O Khosmos e o Khaos — Cap. VI 57

A Lei, e os Logoi Eternos — Cap. VII 68

Aristóteles e São Tomás ante a Matese — Cap. VIII 77

Tomás de Aquino, Scot e a Matese — Cap. IX 93

São Boaventura e a Matese — Cap. X 109

Suarez e a Matese — Cap. XI 117

Matese como Sabedoria — Cap. XII 127

Afirmação e Negação — Ser e Nada — Cap. XIII 137

Limite e Determinação — Matéria e Forma — Ser a Se e Ser ab Alio — Os Contextos Alfa e Beta — Cap. XIV 147

Hilético e Eidético — Ontos e Meon — Contexto Gama e Delta — Nihilum — Potência Objectiva e Subjectiva — Cap. XV 163

Da Possibilidade, da Realidade e da Necessidade — Cap. XVI 173

Ser — Sistência e Nada — Cap. XVII 185

Princípio — Causa e Razão Suficiente — Cap. XVIII 201

Implicância, Subordinação, Subalternação — Cap. XIX 215

Dos Sinais — Da Abstracção — Da Predicação — Da Analogia — Cap. XX 223

Perfeição — Ser Finito — Causa Eficiente — Cap. XXI 233

Causa Eficiente — Privação — Destruição — Cap. XXII ... 253

Princípio, Meio e Fim — Cap. XXIII 269

Das Causas — Cap. XXIV 283

Ontos e Meon — Cap. XXV 299

Distinção e Ordem — Cap. XXVI 313

ERRATA

Na	pág.	283	onde	se	lê	Cap.	XIX,	leia-se	Cap.	XXIV
”	”	299	”	”	”	”	XX ,	”	”	XXV
”	”	313	”	”	”	”	XXI,	”	”	XXVI

"Tu és o imutável Supremo que nos é mister conhecer; tu és o alto sustentáculo e a alta morada do universo; tu és o guardião imperecível das leis eternas; tu és a alma sempiterna da existência."

(*Baghavad Gitâ* — cap. 11 — v. 18)

* * *

"Eu proclamarei ainda para ti a sapiência suprema — o mais alto de todos os saberes — tal que, conhecendo-a, todos os sábios se dirijam para a perfeição suprema".

(*Baghavad Gitâ* — cap. 14 — v. 1)

* * *

"A Filosofia é um apetite da sabedoria divina, o anelo de assemelhar-se a Deus, tanto quanto é possível ao homem."

Pitágoras

* * *

"Muita sabedoria unida à mediana santidade é preferível à muita santidade com pouca sabedoria."

Santo Inácio de Loyola

* * *

"Se me oferecessem a sabedoria com a condição de guardá-la para mim, sem comunicá-la a ninguém, não a quereria".

Sêneca

* * *

"Para exercer um ofício, começa-se pela aprendizagem; para praticar a sabedoria, é necessário havê-la estudado".

Demócrates

* * *

"Os homens que sempre falam a verdade são os que mais se assemelham a Deus".

Pitágoras

* * *

"Sê amigo da verdade até ao martírio; não sejas, porém, seu apóstolo até à intolerância".

Pitágoras

* * *

"A verdade não está afastada da natureza humana. Se o que consideramos como verdade estivesse afastado da natureza humana não poderia aceitá-lo como verdade".

Confúcio

"METODO DA SABEDORIA — objecto dessa disciplina é dar ao sujeito o hábito de aplicar a penetração adquirida por meio das disciplinas precedentes. Quando o sujeito se levanta, está em pé, anda, faz algo, detém-se, deveria constantemente concentrar a sua mente no acto e na execução, não na sua relação com o acto nem no carácter e valor do acto. O sujeito deveria pensar: isto é andar, isto é deter-se, isto é advertir; e não: ando, faço isto, é bom, é desagradável, realizo mérito, sou eu quem adverte, como maravilhoso é. Daí nascem pensamentos vagarosos, sentimentos de júbilo, de malôgro, de desdita. Em vez de tudo isso, o sujeito deveria simplesmente praticar a concentração da mente no próprio acto, entendendo como meio conveniente para alcançar a tranqüilidade mental, advertimento, penetração e sabedoria e deveria seguir a prática com fé, com desejo e alegria. Após longa prática, as ataduras aos velhos hábitos se afrouxam até romper-se, e em seu lugar aparecem: confiança, satisfação, advertimento e tranqüilidade.

Quem está destinado a revisar êste método da sabedoria? Há três circunstâncias que impedem o sujeito avançar pelo caminho da iluminação: 1) Estão as seduções que surgem dos sentidos, das condições externas e da mente que lhes serve. 2) Estão as condições internas da mente, seus pensamentos, desejos e humores. As primeiras práticas estão dispostas para eliminar todos êsses obstáculos. Na terceira classe de impedimentos figuram os impulsos do sujeito, instintivos e fundamentais, e, portanto, mais insidiosos e persistentes; a vontade de viver e gozar, a vontade de estimar a própria personalidade, a vontade de aumentar, que dão origem à cobiça e à concupiscência, temor e ira, orgulho e egotismo. A prática do método da sabedoria está destinada a dominar e eliminar êstes estorvos fundamentais e instintivcs. Por meio dela, a mente se torna pouco a pouco mais clara, mais luminosa, mais tranqüila. A penetração se torna mais aguda, a fé aprofunda-se e abrange até que se funde no inconcebível SAMADHI da pura essência da mente. A medida que o sujeito adianta-se na prática do método de sabedoria, vai prestando-se cada vez menos a pensamentos de consôlo ou desolação; a fé se torna mais firme, mais penetrante, benéfica, e se desvanece o temor de um retrocesso; não se pense, porém, que a consumação se pode conseguir

fácil ou ràpidamente; talvez sejam necessários muitos renascimentos, talvez tenham de passar muitas idades. Enquanto a dúvida, a incredulidade, a calúnia, a má conduta, os obstáculos do KARMA, a debilidade da fé, o orgulho, a preguiça, a agitação mental persistam e ainda enquanto não se retirem as suas sombras, não pode haver êxito do SAMADHI dos Budas; mas quem alcançou o primeiro dos mais altos SAMADHI, o conhecimento unitivo, poderá advertir com todos os Budas a perfeita unidade de todos os sêres sensíveis, como DHARMAKAYA búdica. Na pura DHARMAKAYA não existe dualismo nem sombra de diferenciação. Todos os sêres sensíveis veriam, se fôssem capazes de adverti-lo, que estão já no Nirvana. A pura Essência da Mente é o altíssimo SAMADHI, é a ANUTTARA-SAMYAK-SAMBODHI, é PRAJNA PARAMITA, é a altíssima sabedoria perfeita".

Ashaghosha (hindu)

* * *

Não se trata, pois, de propor mais uma filosofia, mas de encontrar, afinal, o que anela tôda filosofia: a *sophia* suprema.

CAP. 1

MÁTHESIS MEGISTE

Máthesis Megiste é uma expressão dos pitagóricos, que, traduzida para o nosso idioma, significa *instrução suprema.* Pitágoras dizia aos discípulos haver um conhecimento do qual os homens tinham uma posse virtual, actualizada em parte apenas por alguns sábios, transmissível aos discículos, os quais, para poderem assimilá-la devidamente, seria mister estarem preparados.

Os primeiros passos consistiam no fundamento, que era a Matemática, a Lógica, a arte de raciocinar, e a Música. Com essas três disciplinas iniciais, prepararia êle as mentes dos discípulos para que pudessem penetrar nesse conhecimento, que é a súmula e o ápice de todo conhecimento possível a nós, caminho para uns perdido, para outros apenas ainda não revelado, mas que levaria o ser humano à nítida compreensão dos fundamentos de tôda e qualquer ciência.

Máthesis Megiste era a *suprema instrução.* A palavra *Máthesis* tem sua origem em dois radicais, *ma, man,* que significa pensamento, e *thesis,* que significa *posição.* Pròpriamente, *Máthesis* quer dizer *pensamento positivo* e *megiste,* superlativo de *mega,* significa máximo, ou seja: o máximo pensamento positivo.

Quando falamos em pitagóricos, queremos nos referir aos que realmente seguem o pensamento genuino do mestre de Samos, muito embora seja matéria discutível, como ainda veremos. Para os pitagóricos, a *Máthesis Megiste* era uma linguagem que servia como metalinguagem para a ciência alcançável pelo homem.

Podemos classificar a linguagem do homem em quatro tipos: a linguagem chamada *pragmática,* comum ao homem nas suas conversações quotidianas; a *linguagem religiosa,* que é uma *linguagem simbólica,* metafórica e alegórica, usada nos livros religiosos; a *linguagem científica,* na qual o homem dá, a pouco e pouco, conceitos nítidos às coisas por êle classificadas, de modo a transformar êsses conceitos em verdadeiros instrumentos de trabalho; e finalmente, a *linguagem divina ou filosófica,* como chamam muitos, que é a da *Máthesis Megiste,* ápice de tôdas as linguagens, onde os conceitos atingem a sua máxima pureza, válidos em todos os sectores do conhecimento humano.

Assim a *Máthesis Megiste* constrói um universo de discurso válido para tôdas as esferas do conhecimento humano, enquanto que as diversas disciplinas têm o seu universo de discurso apenas delimitado ao seu campo. A *Máthesis Megiste* procura, assim, uma linguagem universal.

Um dos sectores da *Máthesis Megiste* mais conhecido de nós, cuja linguagem é universal, é o da Matemática, já que esta faz parte daquela, que, por ser genérica, é uma espécie de Metamatemática, uma metalinguagem, à qual poderíamos reduzir, de certo modo, as outras linguagens, que o ser humano pode construir nas diversas disciplinas.

Ora, chegamos à conclusão, ao observar a obra de grandes filósofos, que todos captaram algo que constitui, pelo menos parcialmente, a matéria da *Máthesis Megiste.* Em tôda Filosofia vamos encontrar a *descoberta* (vamos empregar êste têrmo provisòriamente), ou a *revelação* de uma série de adágios, que são considerados como verdades *per se notas;* quer dizer, verdades evidentes de per si, que não necessitam de demonstração, e que vão servir, então, de instrumento àquela disciplina, e estas descobertas se acentuam na obra dos realmente grandes filósofos, onde observamos que todos êsses adágios, que são achados, muitos indutivamente, outros através de reducções eidéticas, vão constituir uma espécie de universo, com uma coesão tão rígida, que, no fundo, todos êles dependem de um único princípio, que, eidèticamente, é a fonte e a origem de todos, que dêles poderiam ser

deduzidos, desde que dispuséssemos de um método capaz de extrair os juízos contidos, virtualmente, nesses princípios fundamentais. Essa realização nós poderíamos fazer hoje, como vamos demonstrar nesta obra, fundando-nos em vinte e cinco séculos de acção no sector da Filosofia.

Afirmavam os pitagóricos que essa ciência era conhecida de Pitágoras, o qual não pôde transmiti-la aos discípulos, por não os ter encontrado capazes de recebê-la, pois se diz que de tal se queixou a Teano, sua espôsa, e à sua filha, Muia, que foram os seus melhores discípulos, razão pela qual guardava ainda, como secreta, não que êle pretendesse que assim permanecesse, mas que, para ser difundida, necessitava ouvidos de ouvir, olhos de ver.

Pitágoras foi um esotérico apenas prático, e não teórico. Não pretendia conservar o conhecimento para uma elite, como afirmaram os seus inimigos; pois na verdade, desejava que o conhecimento se difundisse. Mas, para que êsse conhecimento superior fôsse acessível a muitos, era mister preparar os que deviam recebê-lo. Sem essa preparação, sem essa iniciação, tal conhecimento não seria devidamente assimilado, e poderia ser um factor de novas confusões. E conseqüentemente, era imprescindível constituir grupos capazes de disseminá-lo, mas sempre preparando, prèviamente, os que deveriam recebê-lo. Em suma, Pitágoras queria ser o bom semeador; semear não sôbre terreno árido, mas sôbre terreno devidamente preparado para receber a semente.

Êste é um dos pontos mais importantes, e sobremaneira ético de todo movimento esotérico, no sentido de Platão, no de Aristóteles, no de Pitágoras, o pensamento que se oculta, não com intenção de dá-lo apenas a um grupo de escolhidos, mas simplesmente que êsse pensamento está oculto, não pode divulgar-se se não encontrar os capazes de recebê-lo, não, porém, para permanecer oculto; em suma, Pitágoras pretendia, com a organização de seu famoso Instituto, criar mestres, aptos a disseminarem o conhecimento, capazes de prèviamente prepararem os que deveriam recebê-lo. Seriam, assim, bons semeadores, como na parábola de Cristo.

Máthesis Megiste, conseqüentemente, pretende ser o ápice do conhecimento, o ponto de convergência de tôdas as disciplinas, quando especulativamente tratadas; portanto, terá, como seu objecto, o princípio *(arkhé),* pois busca-o. Em tôrno do *princípio,* ou em tôrno da *arkhé,* como chamavam os gregos, vai girar a sua especulação, cuja expressão encontramos no Evangelho de S. João, quando êle diz: No princípio *(arkhé)* era o *Verbum* (o *Logos*), *e o Verbum* (o *Logos)* estava em Deus; *Logos,* aqui, com o precípuo sentido de sabedoria *(sophia),* como o veremos oportunamente.

Quer dizer, o princípio tem de naturalmente confundir-se com o que em tôdas as idéias religiosas é considerado Deus. Êste é sempre considerado, em tôdas elas, como o princípio de tôdas as coisas. A *Máthesis* não se dedica a estudar Deus enquanto Deus, mas o *princípio enquanto princípio.* Distinta, portanto, é a sua especulação, sem excluir a possibilidade de se dar uma fundamentação matética ao pensamento teológico.

Como estamos hoje vivendo em um mundo, onde outra vez a *banausia* está dominando; quer dizer, o espírito do especialista, que o desenvolvimento técnico, desenvolvimento científico e econômico forçaram, inevitàvelmente os especialistas encontram uma dificuldade em ter uma linguagem comum entre si, para que possam comunicar-se. Ora, no decorrer dos 25 séculos, todos os filósofos pretenderam transformar a Filosofia em *Máthesis Universalis,* capaz de servir de ponto de comunicação. Todos pretenderam dar êsse sentido, pretenderam construir uma linguagem filosófica capaz de unificar os homens, para que pudessem entender-se, pertencentes que fôssem às mais várias das disciplinas. Essa é uma intenção justa, e também, como veremos mais adiante, fundada, justificada, e necessàriamente temos de buscá-la, de maneira que grande parte da finalidade da *Máthesis,* não é apenas o conhecimento da verdade, mas, também, a busca de um instrumento, de uma linguagem apta a permitir que os homens se comuniquem, não descendo, como em geral fazem, ao que é inferior (como o esporte, que serve de tema comum para homens

de cultura), mas que possam encontrar-se em uma linguagem mais elevada do que a da sua própria disciplina, e que estaria acima, e permitiria convergissem para um ponto comum.

Há conveniência em fazer a distinção entre a filosofia especulativa e a filosofia prática. A primeira procura estabelecer o verdadeiro e o falso, enquanto a filosofia prática, como filosofia construída pelo homem na sua actividade factiva, naturalmente não tende para a verdade, nem para afastar-se da falsidade, mas, sim, para o que é conveniente, e afastar-se do que é desconveniente; ou seja, tende mais para o certo e para afastar o errado.

Quando se analisa a ideogênese humana e as operações volitivas do ser humano, à proporção que aí desenvolve a linguagem filosófica, alcançando as espécies inteligíveis expressas, trabalha com conceitos mais puros. O entendimento tende normalmente para o especulativo. A Filosofia especulativa é o resultado das operações superiores do entendimento humano, e quando nós observamos a vontade, que é uma *oréxis,* um apetite racional para o bem, observamos que a vontade tende a escolher, entre as coisas, aquelas que sejam apetecidas, porque estas são as que correspondem à conveniência da natureza de quem delas apetece. São boas por isso, porque satisfazem alguma necessidade, ou vêm em benefício de quem as apetece. A vontade tende racionalmente para o bem, às coisas que são convenientes ao apetente. Essa *oréxis* impulsiona, naturalmente, o ser humano a tôda realização prática, e nós só a encontramos, pròpriamente, na prática do ser humano, e não em outros sêres do nosso globo, porque êsses outros sêres não estão munidos de vontade. Pode-se, assim, considerar a Filosofia prática como produto mais alto da vontade posta em acção; quer dizer, é a realização intelectual do homem sôbre a sua própria prática, sôbre a sua dramaticidade, sôbre a sua acção ao dominar as coisas, ao organizá-las, ao possuir uma visão do seu mundo, que é, em suma, ainda, um produto da vontade. Assim o entendimento, levado às suas últimas conseqüências, alcança a Filosofia especulativa, e a vontade, nas suas máximas realizações, realiza a Filosofia prática. De forma que precisamos devidamente distinguir êsses dois mundos.

Há grandes discussões na Psicologia e nos referimos, aqui, não à que se vulgariza hoje, mas à filosófica, à Filosofia da Psicologia, que é esta tratada especulativamente. Um dos grandes problemas que surgem para ela, e que vão naturalmente penetrar em outros campos do conhecimento, consiste em saber qual é a natureza do entendimento e a natureza da vontade. Se ambos são apenas funções de um mesmo princípio, ou se são originados de dois princípios diferentes. Essas discussões não vamos fazê-las, nem delas tratar agora, porque serão fàcilmente resumíveis mais adiante.

Nós apenas podemos dizer que os resultados, como a *Máthesis* irá demonstrar, só podem ter uma fonte: a origem é a mesma. A vontade humana tem que ter a mesma fonte, a origem tem de ser a mesma. Não pode ser explicada pela físico-química, como pretendem alguns psicólogos modernos, porque a escolha do bem, a escolha de valôres, não se resolve pela físico-química. Nem podemos explicá-la pela mecânica; conseqüentemente, temos de buscar outra fonte, outra origem para explicar a vontade, que se manifesta no homem, e que não se manifesta nos animais. Nestes, o que se verifica é a estimativa, não pròpriamente a cogitativa. Êles podem estimar mais uma coisa ou outra, conforme as suas conveniências, que se manifestam pelos instintos, mas nunca realizam aquela reducção aos universais, com os quais trabalha a vontade, como acontece no ser humano.

Êste tema de Psicologia exige uma preparação longa, que teremos de fazer mais adiante. Como não é êle fundamental, por hora, para a nossa matéria, podemos partir apenas desta distinção entre a Filosofia especulativa e a Filosofia prática, aceitando, provisòriamente, como é evidente, que a primeira teria de ser, predominantemente, uma obra do entendimento, e que a prática terá que ser, predominantemente, uma obra da vontade. Mas ambas não estão separadas; não há um abismo entre ambas. Também não convém pensarmos, como o fazem muitos, que o homem pode apenas cingir-se à Filosofia prática, afastando-se completamente da especulativa. As discussões em tôrno desta matéria podem tornar-se estéreis. À proporção que demonstremos que

os fundamentos da Filosofia especulativa são válidos, também o são os da Filosofia prática, e os argumentos modernos de que êsses postu'ados, estabelecidos na especulativa, não têm cabimento na prática, são produtos da má apreciação de pessoas indevidamente preparadas, inadvertidas ou, então, de má fé, que procuram ocultar a realidade. Verificaremos que entre a Filosofia especulativa e a prática não existe um abismo: uma pode trabalhar com a outra, e a Dialéctica será precisamente, nêste sector, a arte de trabalhar com ambas, simultâneamente. O verdadeiro dialéctico será aquêle que fôr capaz de aplicar os fundamentos da Filosofia especulativa na prática, como, por sua vez, fôr capaz dessa ascenção da prática para o especulativo; o que fôr capaz da ida e da volta, capaz das operações progressivas e das operações regressivas, que se estudam na Psicologia, que se caracterizam, precisamente, no entendimento por essas duas direcções: uma que parte das idéias universais para as particulares, em seus aspectos gerais, e outra que parte das particulares, para atingir as universais, não só as de primeiro, como as de segundo e de terceiro graus.

As de primeiro grau são as que abstraímos da nossa própria experiência, como o conceito de mesa, conceito de cadeira, conceito de árvore; as de segundo grau são as que afastam a materialidade. As primeiras afastam apenas a accidentalidade, e consideram a materialidade, e as segundas afastam a materialidade e vão considerar apenas o aspecto quantitativo, como são as abstracções da matemática, no sentido vulgar que se conhece, e, finalmente, as abstracções de terceiro grau, que afastam a materialidade, afastam a accidentalidade, e vão considerar os aspectos formais, independentes de tôda e qualquer presença das coisas concretas. A mente toma-as apenas nas abstracções máximas, como são as da Metafísica, como *causa, efeito, anterioridade, objecto, gênero, espécie, sujeito* e *predicado,* conceitos que pertencem às abstracções de terceiro grau, as quais o homem usa junto com as de primeiro grau, pois todos nós, de qualquer maneira, quer queiramos quer não, fazemos sempre metafísica.

Sabemos que a Matemática transformou-se numa linguagem da realidade, porque podemos tomar as coisas cósmicas, afastando delas o seu aspecto material e seu aspecto accidental, e consi-

derá-las apenas sob o aspecto quantitativo. Somos capazes, conseqüentemente, de matematizar o mundo. Essa matematização do mundo foi que permitiu o desenvolvimento da Ciência, que, sem dúvida alguma, começou a desenvolver-se quando a Matemática começou a ser empregada, o que era da orientação dos pitagóricos. Sem matemática não é possível nenhum desenvolvimento intelectual superior.

É fácil, pois, observar que, à proporção que a Matemática penetra na Ciência, esta se desenvolve. A Ciência aumenta o seu cabedal de conhecimento, e obtém outro tanto maior firmeza nas suas operações. O mesmo se dá na Filosofia quanto à Lógica, porque esta é o gênero da Matemática e esta, de qualquer forma, é uma espécie de Lógica, como ainda teremos oportunidade de ver.

A Lógica tem igual papel em relação à Filosofia, pois esta se torna cada vez mais segura à proporção que o filósofo se torna mais lógico. Quer dizer: quanto melhor manejar o filósofo a Lógica, e fôr senhor dela, mais e melhor manejará a Filosofia, e tirará as suas melhores conseqüências.

Podemos dizer que os esteios fundamentais do desenvolvimento de nosso conhecimento estão na Lógica e na Matemática. Por isso são elas as duas matérias fundamentais de todo *curriculum* clássico da Filosofia. A segurança no pensamento lógico e no pensamento matemático permite a segurança em todo restante do conhecimento humano. Verificamos, assim, que a Matemática, como a Lógica podem e se tornaram linguagens do nosso mundo e serviram como metalinguagem de tôdas as disciplinas, porque podemos reduzir tôdas elas, nos seus aspectos superiores, à Matemática e à Lógica. A Matemática não deve ser considerada nesse aspecto restrito que teve no Ocidente, no sentido apenas da matemática fundada nas abstracções de segundo grau, que seriam apenas as da quantidade.

A Matemática, no sentido aristotélico, deveria fundar-se nas coisas abstraídas da sua materialidade e considerada na sua accidentalidade. Assim, como fomos capazes de construir uma matemática da quantidade, também poderíamos construir uma mate-

mática da qualidade e assim sucessivamente, porque, no fundo, todos os outros accidentes, que são estudados por Aristóteles, estão de certo modo ligados a êstes dois fundamentais, que são a qualidade e a quantidade, e posteriormente à relação. Quer dizer que, dentro dêsses três, podia-se construir uma matemática da quantidade, uma matemática da qualidade e uma matemática das relações. Quanto à matemática das relações e da qualidade poderiam perguntar se, nesse caso, teríamos de nos afastar do quantitativo? Não, porque há um aspecto quantitativo também na qualidade, como há um aspecto qualitativo na quantidade, como há o aspecto quantitativo e qualitativo também na relação. Então a matemática moderna pode penetrar, como já o está fazendo, no terreno das relações, chegando até à idéia das funções, como relações de relações. Não se desenvolveu no campo da qualidade, e êste foi o aspecto no qual falhou a matemática moderna. Daí a sua inaplicabilidade no campo da ciência prática, a que se refere à vida ética do homem. Assim, na Sociologia, na Economia, no Direito, na Religião, na Arte, a Matemática não ofereceu grandes contribuições, porque permaneceu apenas fundada em esquemas quantitativos. Há necessidade de se fundar na qualidade para que possa servir de instrumento, também, para manuseio dêsses departamentos do conhecimento humano.

Para justificar uma matemática qualitativa, que mais cedo ou mais tarde terá de ser construída, como sôbre todos os aspectos que se apresente a unidade, segundo o seu esquema de participação, ter-se-á de construir matemáticas correspondentes, porque consideramos que a Matemática é um instrumento, como é a Lógica, de conhecimento. Assim como a Lógica matematiza os conceitos, a matemática terá de logicizar os esquemas de participação, a cujas espécies se reduzirão tôdas as espécies de unidade.

O argumento de Zeno de Eléia nos oferece um exemplo, pois na quantidade, e num espaço, que pode ser potencialmente divisível, desde que consideremos apenas a extensão enquanto tal, poderíamos chegar à idéia de infinitude. A concepção de Zeno de Eléia parte do êrro de não considerar qualitativamente os passos da tartaruga, quando, na verdade, êles também o são.

Desde o momento que trabalhamos simultâneamente com a qualidade e a quantidade, o argumento de Zeno de Eléia é infantil. O êrro de Zeno consiste em pensar que os passos de Aquiles se processem por pontos, quando êles se processam por totalidades que, qualitativamente, representam determinações substantivas. Quer dizer, são determinações qualitativas, que, conseqüentemente, dariam um número finito, e, então, Aquiles superaria a tartaruga de qualquer forma. Ademais os passos de Aquiles são maiores que os passos da tartaruga e realizados num tempo menor. Compreende-se que tôda argumentação de Zeno, apenas se fundava no quantitativo e a sua argumentação não estava concretamente bem fundada. Estava apenas abstractamente fundada, e até dentro dessa abstracção era refutável, apenas para mostrar êste aspecto.

A Matemática apenas quantitativa não pode ser aplicada aos temas sociais. Mas o retôrno da teoria dos conjuntos na Matemática, que a faz volver aos pitagóricos (que a estudavam na teoria dos *plethoi*), abrirá o caminho para o qualitativo, porque os conjuntos, mais dia menos dia, terão que tomar aspectos qualitativos típicos, o que permitirá a construção, não pròpriamente de cálculos, no sentido dos da matemática quantitativa, mas de operações outras, próprias do qualitativo, como a operação de analogia, e daí, conseqüentemente, a de participação, e outras, que poderão ser amanhã matematizadas (1).

---

(1) **A Máthesis Megiste,** como décima ciência dos antigos, foi investigada por autores medievalistas e escolásticos, que a consideravam como produto da intuição sapiencial ou da contemplação sapiencial, descrita nos livros **sopienciais** da Bíblia.

CAP. II

SABEDORIA DOS PRINCÍPIOS

A *Máthesis,* conseqüentemente, tende a tornar-se também um método para que o homem alcance a sua *meta,* porque *méth'odos,* em grego, quer dizer o caminho, *odos,* que tende *para* algo *(meth'),* que ascende, quer dizer, o *bom caminho,* caminho que permite ao ser humano alcançar o fim desejado, de maneira que a *Máthesis* também quer servir como um método para que o homem alcance a verdade, que lhe é proporcionada.

Quer ser, portanto, e é, uma metalinguagem, mas, como tal, ela é não só uma semântica, como também uma sintaxe. Quer dizer: não só vai analisar os conteúdos dos conceitos puros do entendimento, como vai torná-los mais rígidos, mais seguros, mais depurados da parte fáctica, da parte prática, da parte comum da experiência humana, para considerar, na sua pureza eidética máxima, como também ser uma sintaxe, porque irá reunir êsses conceitos e compreender as interpretações, que êles possam manter entre si.

Ela tende a construir uma perfeita linguagem para servir a todos, de cima abaixo, pela via de ascenso e pela via de descenso. E ela, conseqüentemente, pretende presidir a tôda realidade actual, a realidade virtual, a potencial, portanto a possível e, também, a realidade impossível, porque a *impossibilidade* passa a ser tema importante para a *Máthesis.* Como decorrência, se ela tem de procurar êsses fundamentos, ela tem de chegar aos princípios.

Portanto, em tôrno do conceito de princípio têm de se fundamentarem as primeiras especulações matéticas. Ela, para ser rigorosa, tem de ser demonstrativa, tem de ter o rigor demonstrativo

máximo, chegar às demonstrações apodíticas, à construcção de juízos universalmente válidos, e com deducções rigorosas dêsses juízos, e só assim será o que pretende ser: uma metamatemática. Por isso, tem de, fatalmente, ser uma disciplina de máximo rigor demonstrativo. Ela pode ser estudada ainda *sintèticamente, analìticamente,* e *concretamente,* seguindo os três caminhos de todo estudo bem orientado.

Realizadas a síntese e a análise, a concreção é sempre fácil, porque o pensamento concreto é o que simultâneamente é especulativo e prático, quer dizer: que inclui o especulativo ao lado do prático, e vice-versa. Convém clarear prèviamente alguns conceitos, para que possamos penetrar na *Máthesis,* como seja o conceito de *logos,* cuja palavra grega é dificilmente traduzível, porque tem, naquela língua, várias acepções. Podemos porém, preferir as três fundamentais: a de *princípio,* a de *razão* (sapiência, *sophia),* e a de *lei.* Essas três acepções podem perfeitamente conjugar-se. Se partirmos, por exemplo, do *logos* de um conceito qualquer, o *logos* de anterioridade, verificamos que êste esquema, que construímos, podemos tomá-lo na máxima eideticidade, podemos afastar do *logos* de anterioridade tôda a imagem, podemos tomá-lo numa representação puramente eidética, excluindo tôda facticidade, não considerando-o nem no tempo, nem no espaço, nem ontològicamente, nem axiològicamente, mas apenas com a representação da prioridade de algo para outro. O conceito de anterioridade é um conceito binário (ou dual, ou diádico), porque implica, fatalmente, a presença de dois têrmos, que não são determinados; dois têrmos indeterminados, em que se afirma a prioridade de um sôbre outro.

Conseqüentemente, o conceito de anterioridade implica o de posterioridade. Só se pode chamar de anterior aquêle que tem prioridade sôbre outro, que é chamado posterior. São, portanto, correlativos um do outro, porque o anterior é anterior do posterior, e o posterior é o posterior do anterior. Como correlativos, podem ser estudados nas relações.

O *logos* de um conceito inclui em sua conotação uma série de outros conceitos e de juízos, que estão virtualmente contidos

nêle, e que somos capazes de captar e de com êles construir uma sequência de juízos. O que caracteriza, pois, o conceito de *logos* é ser um conceito *cluso* (do latim *claudere,* de fechar, do que recebeu cunha, do que foi tapado, fechado: quer dizer, alguma coisa que está fechada em si mesma). Êsse conceito inclui tudo o que nêle é *cluso,* tudo o que nêle se *inclui* e, conseqüentemente, exclui, afasta de si, tudo aquilo que nêle não pode ser incluído.

O *logos* da anterioridade inclui a posterioridade, porque não se afirma eidèticamente (formalmente) sem a posterioridade. Não se pode dizer que uma coisa é anterior, sem que ela tenha prioridade a outra. Se se fala de um anterior, tem-se necessidade de falar de um posterior; quer dizer: enquanto a coisa é determinante anterior implica, necessàriamente, outra que não ela, que lhe seja posterior, outra que, pelo menos, seja distinta dela, e que lhe seja posterior.

Todos êsses juízos, que estamos fazendo, estão inclusos no *logos* de anterioridade. O *logos* de anterioridade é alguma coisa que tem uma justificativa, em qualquer posição filosófica em que fôr tomado. Como negar validez a êsse *logos?* Examinemos as posições mais negativas, como a agnóstica e a céptica, que afirmaram que o homem não pode saber com segurança algo da anterioridade e da posterioridade. O céptico terá de reconhecer que o *logos* da anterioridade, verdadeiramente implica a prioridade de um antecedente ao conseqüente, implica, necessàriamente, a prioridade a outro que lhe seja distinto, outro que êle, e que de certo modo seja outro que êle, o que é uma verdade *per se nota.* Nenhum cepticismo poderá destruí-la; não se poderá dizer que isso é produto apenas da estructura da nossa mente, uma mera ficção. Tem uma validez de per si, por que o que tiver prioridade a outro, nós podemos atribuir-lhe a anterioridade.

Todos êsses juízos, que formamos em tôrno da anterioridade e da posterioridade, são juízos de matéria necessária, porque o que é necessário para a anterioridade ser anterioridade, sem a qual ela não é tal, faz parte da sua essência, e os juízos, em matéria necessária, são todos aquêles que podemos deduzir do que constitui a essência da coisa.

Onde houver uma coisa que tenha anterioridade sôbre outra, em qualquer esfera que seja, no tempo, no espaço, nos valôres, na Ontologia, terá, inevitàvelmente, prioridade sôbre outra, será primeira que outra. Será dada com uma certa antecedência, dentro do *logos* em que está sendo considerada. Portanto, há um *logos* que analoga a anterioridade com a posterioridade, e é neste, precisamente, que se dá a prioridade de um sôbre outro, dentro de determinado vector.

A objecção kantiana quer fundar-se na estructura da nossa mente. Mas essa argumentação é falha por uma razão muito simples: a anterioridade sôbre a posterioridade, as relações que tivemos oportunidade de construir, inclusive os juízos que fizemos, são válidos independentemente da própria mente humana, porque a não presença desta não poderia, de modo algum, impedir que uma coisa tivesse prioridade sôbre outra, fôsse anterior a outra e, portanto, surgisse a relação de anterioridade. Esta verdade é *per se* independente da mente. De qualquer forma, se o mundo da sucessão fôsse ficcional, um mundo fictício, e que, na realidade, no mundo exterior, não houvesse sucessão, e que esta pertencesse apenas ao mundo que objectivamos em nossa mente, a sucessão existiria, porque ela se daria nesse mundo objectivado por nós. E tal não impediria que as leis da anterioridade e da posterioridade, o *logos* da anterioridade e da posterioridade fôsse válido também na ficção. Mesmo que a estructura mental fôsse a causa dêle, a anterioridade e a posterioridade seriam válidas, pois regeria a sucessão na mente humana, como qualquer sucessão que se desse fora dela.

É difícil, para alguns, compreenderem, que se assim fôsse, a mente humana seria criadora, e o seu resultado já justificaria a validez ontológica (ser verdadeira em si mesma), uma verdade independente de nossa mente, pois não é ela a criadora dessa verdade, mas apenas a sua desveladora.

Porque se, na natureza, fora de nós, não houver a anterioridade, só haveria no mundo da nossa imaginação. Não haveria no mundo real a relação de anterioridade e de posterioridade, mas apenas a simultaneidade. Mas isso não impediria que o *logos* da anterioridade e da posterioridade continuasse valendo de

per-si, de qualquer forma. Porque fora de nosso mundo, lá regiria essa lei, se lá houvesse coisas sucessivas umas às outras, ou de validez qualquer superior às outras.

Se no mundo exterior houver um ente anterior a outro, obedecerá à mesma lei da anterioridade e da posterioridade. Se não houver um ente anterior a outro, essa lei é verdadeira, independente de nossa mente, porque não é ela que a criou, mas apenas ela a descobriu, pois lhe foi revelada. Da experiência de que há alguma coisa, temos certeza de que há alguma coisa, mesmo que não saibamos que fora de nós haja alguma coisa. Se somos capazes de alcançar que há alguma coisa, em nós, objectiva-se em nós o haver ontológico de alguma coisa, o que torna o haver de alguma coisa como algo real por si mesmo, não mais dependente de nós, pois somos capazes de alcançar que alguma coisa há, é porque alguma coisa há. Se somos capazes de criar que alguma coisa há, alguma coisa há, ontològica e independentemente já de nós. A validez de alguma coisa há, ultrapassa-nos, pois, ultrapassa a nossa própria experiência e afirma a si mesma.

Se alguém é capaz de pensar em sua própria existência, prova que há alguma existência, porque esta não deixa de ser existente pelo simples facto de ter sido criada por outro. Um dos grandes problemas da *Máthesis* consiste em libertarmo-nos do pensamento prêso à nossa temporalidade, e podermos pensar nesses *logoi*, como algo que se dá na eternidade.

A Lei que vem do latim *lex, legis,* tem o mesmo radical de *logos.*

A lei (*logos*) da anterioridade e da posterioridade tem validez, mesmo que não existisse nenhum ente anterior nem posterior a outro. Estas leis matéticas são leis válidas, porque, em qualquer ocasião, que surgisse um ser anterior a outro, em qualquer aspecto, prevaleceriam e regeriam as leis da anterioridade e da posterioridade.

A *Máthesis* é uma ciência que vai estudar o objecto que está fora, inclusive da própria existência. Se não existisse nada, ainda estas leis seriam válidas, porque, em qualquer ocasião que sur-

gisse um ser anterior a outro, em qualquer aspecto, prevaleceriam e regeriam as leis da anterioridade e da posterioridade. (A validez dessas leis prova, ainda, a impossibilidade absoluta do *nihilum,* do nada, como veremos).

A *Máthesis* é um sabor que estuda o objecto que está fora inclusive da própria existência. Se não existisse nada, ainda estas leis seriam válidas, porque ao existir alguma coisa, esta obedeceria às leis matéticas. Contudo, na Filosofia, prova-se que êsse instante, em que nada foi, é impossível. Mas podemos partir, por ora, por absurdo, de que nada existisse. Ainda assim, a lei da anterioridade e da posterioridade seria válida desde todo sempre, porque bastaria surgirem coisas que tivessem prioridade umas sôbre as outras, distintas de si mesmas, para essa lei regê-las. Prescindindo de tôda existência, abstraindo da existência, esta lei seria válida, ela presidiria quaisquer sêres que mantivessem entre si correlações de anterioridade e posterioridade.

O estudo da *Máthesis* exige um salto qualitativo para a nossa mente, porque ela trabalha com a eternidade, e capta o eterno nas coisas passageiras e transeuntes. Na *Máthesis,* convive-se com um mundo que a muitos pareceria totalmente impermeável, pois vamos verificar que a nossa mente está apta a penetrar no que se julgava estar além das possibilidades normais do nosso conhecimento. Assim, quando se estuda a vontade na Filosofia da Psicologia, verifica-se que o ser humano tende para o bem supremo, o que se pode alcançar após rigorosa análise psicológica, e que não se aquieta, não se satisfaz, nos limites comuns dos bens puramente sensíveis, dos bens de conscupiscência, dirigindo-se para algo que a ultrapassasse. Êsse anelo não pode ser um desejo vão, porque tem uma raiz, como tem a *oréxis,* na própria natureza do homem, tanto na parte somática como na parte psíquica, como o demonstrou Aristóteles, corroborado depois pelos argumentos dos escolásticos. Essa *oréxis* da vontade não pode ser vã, porque não há ímpetos vãos nos sêres vivos, e muito menos no homem. Quando alguns filósofos dizem que essa *oréxis* é vã, como seria a do caçador que pretendesse em determinado campo caçar doze coelhos, onde só se acham seis,

de maneira que não poderá caçar tal número de forma alguma, o que dizem revela não terem compreendido o que é a *oréxis*, o que é êsse anelo do ser humano pelo próprio bem, que aliás têm-no inclusive os animais e as plantas.

O bem desejado pelo homem pode ser árduo, difícil de ser obtido, o que lhe provoca a *ira*. Não tem a ira, na psicologia clássica, a acepção da linguagem comum. Assim como encontramos na vontade uma tendência para o sobrenatural, também encontramos, no entendimento, o mesmo anseio de ultrapassar a a própria natureza das coisas. O *logos* da anterioridade e da posterioridade não tem, subjectivamente, nenhum representante. Os conceitos da Metafísica, que são também conceitos matéticos, não têm representantes subjectivos, não são subjectivamente representados. A própria estructura natural de nossa mente participa dêsse *logos*, mas os *logoi* não são criações nossas, não são invenções nossas, ficções, *res ficta*. São índices, vestígios, que revelam o que alcançamos.

A verdade de que Platão falava era a verdade das *arkhai*, dos princípios. E essa verdade nós já a temos dentro de nós. Ela está *esquecida*, e nós vamos despertá-la dentro de nós. Não é a nossa mente que criou a anterioridade e a posterioridade, a mente a *achou;* não é o produto da estructura da nossa mente, um subproduto mental. É alguma coisa que nossa mente foi capaz de desvelar e descobrir. O êrro de Kant foi não ter compreendido que não é produzido pela nossa mente, porque se não houvesse sêres inteligentes, mesmo se prescindíssemos de tôda existência, como já tivemos oportunidade de dizer, o *logos* da anterioridade e da posterioridade seria válido. Quer dizer, se existir alguma coisa, e houver sucessão, ou houver prioridade de um sôbre outro, regerão os *logoi* da anterioridade e posterioridade.

Há necessidade de dar um salto qualitativo para compreender-se tal coisa. Nós temos uma experiência de nós mesmos, somos capazes de afirmar que alguma coisa há, e como somos capazes de tal, isso ultrapassa a "nossa" própria experiência: e "algo há", pois algo há além da experiência psicológica, porque já temos uma evidenciação ontológica e ôntica daquele juízo que for-

mulamos, mas independente no sentido matético. O que não podemos confundir é o psicológico com o matético. Se nós psicològicamente cogitamos, chegamos à conclusão da nossa existência, como vemos no *cogito* cartesiano, porque a cogitativa, precisamente, liga o somático ao psíquico; portanto, é a afirmação de uma experincia simultâneamente somática e psíquica, psico-somática. Podemos, pois, afirmar que alguma coisa há, porque somos capazes de pensar que algo há. Não esqueçamos que se algo se dá psicològicamente, se dá, também, ôntica e ontològicamente, porque a própria ficção, mesmo sendo só representacional, é também ôntica e ontológica.

Na Filosofia da Psicologia, a formação das idéias e dos princípios é estudada na *Ideogênese,* que examina a gênese de nossas idéias. Naturalmente, ela o faz psicològicamente; examina como o nosso intelecto constrói essas idéias. Aqui há uma certa divergência entre o pensamento de Aristóteles e o de Platão, porque êste afirma que a nossa mente, à proporção que constrói essas abstracções, desvela-se-lhe a verdade matética, que se coloca fora da mente humana, e que já independe desta. Aristóteles, que, na verdade, não nega essa posição platônica, senão aparentemente, não fala no apofântico, mas aceita que a nossa mente, na sua ascese abstractiva, alcança as verdades superiores, que também despontam para ela, e não só abstractivamente, como veremos mais adiante, pois a mente humana é apta para alcançar o primeiro princípio. São Tomás concilia os dois pensamentos, por que aceita essa iluminação *(apophansis).*

Para Aristóteles, os sentidos não são pròpriamente a causa do conhecimento, mas o seu ponto de partida, como também os próprios conceitos do entendimento activo são as espécies expressas que passam ainda a ser instrumentos para o *intelecto possivel* trabalhar, depois, com elas. Agora, o que é importante para nós, é estabelecer êsse salto que todos precisam sentir dentro de si. Na verdade, não o alcançamos apenas através do raciocínio; alcançamos, também, através de uma *iluminação (apophansis).*

Quanto à questão de sabermos se nossa vida tem ou não uma finalidade é tema que posteriormente se poderá discutir, e vere-

mos que ela a tem. O que pode acontecer é que certas pessoas tenham perdido o conhecimento dessa finalidade, e tenham talvez obscurecido a sua mente com outras razões históricas, que são fàcilmente compreensíveis, as quais não lhes tenham permitido visualizar nìtidamente quais são as finalidades do ser humano. Êste é o tema escatológico, o tema dos fins, que pertence à Teologia, mas que também pertence à Ética, e até à Psicologia. Que um ser humano, por não encontrar uma razão de ser de si mesmo, possa chegar à afirmação do nada absoluto, êle o fará por um êrro operacional do seu espírito; errará como operador, porque o nada absoluto já está descartado. Já que há alguma coisa, há, pelo menos, êsse ser que desespera; há, pelo menos, êste ser que não encontra a sua razão; há, pelo menos, êste ser que é capaz de pensar sôbre o nada, que é capaz de colocar ante si uma idéia negativa, e quer analisá-la; uma idéia da qual êle despoja de tôda e qualquer positividade, e que passa a ser objecto de sua especulação. Tudo isso vem provar que o nada absoluto não se coloca; o que realmente se coloca para êle é a especulação em tôrno do nada relativo, tema que passará a ser objecto da Meontologia, na *Máthesis,* que é a parte que estuda o *Meon,* o não-ser, que examina, precisamente, as oposições, e tôda especulação que se realiza em tôrno do não-ser, em função do próprio ser, em função da análise que a Ontologia faz, que é estudar as divisões e propriedades do ser, que constituem, pròpriamente, o objecto da Ontologia, enquanto que o da Meontologia é o inverso. Naturalmente não vai estudá-lo nas suas divisões, senão nas maneiras como a mente humana pode construí-las, e não estuda as suas propriedades, porque o não-ser não pode ter propriedades, pois se as tivesse deixaria de apresentar-se como não-ser, para tornar-se um portador de propriedades e, portanto, um ser. Êle é objecto de especulação sem dúvida, e se é tal, tem algum fundamento, o qual deve ser procurado.

Nós, quando pensamos o nada, não criamos o nada. É apenas a idéia de alguma coisa, esvaziada de sua presença. Nós apenas postulamos uma idéia da qual esvaziamos tôda positividade. Na Meontologia, entretanto, o nada vai ter um valor

muito superior ao que se dá na Ontologia clássica, porque será compreendido como princípio, e portanto, com uma função importante, cujo esclarecimento resolverá, pròpriamente, tôdas essas dúvidas e dificuldades que a filosofia moderna colocou.

A *Máthesis* procura especular, primeiramente, sôbre os princípios e, posteriormente, sôbre os primeiros, os princípios tomados universalmente e depois particularmente. O princípio implica uma anterioridade ontológica, a qual pode ter prioridade num aspecto, e pode ser simultânea noutro. No fundo, dentro da duração, os princípios são simultâneos com tôda existência, com tudo quanto há. Dentro da duração das coisas, dentro da permanência do ser, os princípios matéticos são simultâneos. Nós podemos compreendê-los independentes de o próprio ser. Digamos que estivéssemos em pleno nada. Mas se alguma coisa surgisse nesse nada, êsse alguma coisa se regeria pelos *logoi* matéticos. Se se der alguma coisa, e essas coisas mantiverem uma anterioridade, uma prioridade sôbre outras, em qualquer vector que seja, a lei da anterioridade regerá essa correlação.

Na *Máthésis,* verifica-se que tôdas as suas leis são simultâneas, como na filosofia especulativa, onde também se alcança a simultaneidade, porque o último ápice da especulação é libertar-se de tôda temporalidade, chegar às conceituações mais puras. Alcança-se a simultaneidade, pois as leis matéticas são coexistentes com o primeiro princípio de tôdas as coisas. Se nós partimos de Deus, essas leis matéticas vão constituir o pensamento dêsse Deus. Nós, na *ideogênese,* vamos conquistá-las ou elas vão se desvelar para nós no tempo. Não passam, porém, a ser no momento de sua desvelação, elas apenas passam a ser *para nós* no momento da desvelação. São independentemente de nós. Agora temos que alcançar também uma validez matética, como se fôsse paralela, a validez, por exemplo, de nossa afirmação: "Alguma coisa há" é válido psicològicamente, porque nós podemos construir que alguma coisa há; segundo, é válido ontològicamente também, e é válido ônticamente, porque a mera colocação, por alguém, de que alguma coisa há, prova que alguma coisa há efectivamente.

Agora, além do lógico, do psicológico, do gnoseológico, do ontológico e do ôntico, "alguma coisa há" é válido matèticamente, independente já do tempo, independente de todo aquêle ser que pensou em "alguma coisa há".

Não é porque um ser pensou que alguma coisa há que, nesse instante, matèticamente, "alguma coisa há" passou a ter valor de ser, mas isso já havia independente dêle, o que vem comprovar que alguma coisa há independe do nosso "alguma coisa há". Como a lei da anterioridade e da posterioridade independe de nossa ideogênese para constituir-se como *logos* do posterior e do anterior; essa lei valia desde sempre. Podemos chegar à conclusão que esta lei já se dava, independentemente de nós. Mesmo que nenhum ser fôsse capaz de pensar na anterioridade e na posterioridade, as leis correspondentes já seriam válidas.

Quando o ser humano descobre uma lei científica, êle, pròpriamente, não a inventa. Ela lhe é revelada pela regularidade dos factos. Só aquêles que não compreenderam a diferença que há entre a nossa imaginação criadora e a captação da ciência poderiam julgar que os dois processos são o mesmo. As precauções, que a Ciência aconselha para a formulação das leis, revelam o máximo cuidado no intuito de desfazer essa confusão que, no estado actual do conhecimento humano, pouco honra a quem novamente a formula. A lei científica desvela-se para nós. Quer dizer, ela se dá, tem seu fundamento independentemente de nós, e quando nós a captamos, ou seja, quando ela se torna evidente para nós, é que lhe damos a nossa formulação, que dela se aproxima mais ou menos. A nossa formulação é um esquema proporcionado a nós pela lei que nos cabe conhecer. A ciência das coisas já está dada; a verdade das coisas já está aí. Nós estamos apenas procurando. Por isso é que dentro da *Máthesis* o ser humano passa a ser a figura que Pitágoras classificou, e que passou, a ser chamada "o homem peregrino, o peregrino em busca do conhecimento.

O *homo-viator* é o viandante em busca do saber. As verdades que êle irá encontrando vão tornando-se verdades *para êle,* mas elas, *por si,* já são verdades, independentes dêle.

CAP. III

MÁTHESIS UNIVERSALIS

A *Máthesis,* que pretendemos reconstruir, é a décima ciência, a suprema instrução de que falavam os pitagóricos, a contemplação sapiencial de São Boaventura. Já mostramos uma série de aspectos que nos levam, outra vez, a buscar reconstruir essa sabedoria, tão necessária para que o pensamento filosófico se processe, para que saia do estado de confusão em que a filosofia moderna o colocou, e permita, em suma, ao ser humano, ter à mão um meio hábil de solucionar as aporias que desafiam a sua argúcia.

Partimos de um postulado, que, no decorrer do tempo, o demonstraremos, e que também é fundamental na nossa posição filosófica: "na Filosofia não há questões insolúveis, há apenas questões mal colocadas", e a aparente insolubilidade, que nela observamos, é provocada por filósofos que colocaram mal êsses problemas, de modo a deixá-los numa situação de insolubilidade e, como consequência, aporias pràticamente invencíveis.

Ora, se observarmos o progresso que tem havido na ciência moderna, sabemos que é êle devido, em grande parte, a esta disciplina instrumental de tanta utilidade, que é a Matemática. A simplificação dos cálculos, como se obtém naquela, a solução de uma série de problemas que pareciam difíceis e até insolúveis, e que hoje se tornam fáceis, vemos que tudo isso foi adquirido, não através da complexidade, mas através da simplificação. Newton chegava a resultados matemáticos espantosos, que causavam espécie a seus contemporâneos. Admiravam-se como po-

dia êle chegar a resultados tão complexíssimos de cálculo. Só posteriormente revelou possuir meios hábeis que lhe permitiam fazer tais cálculos com a máxima eficiência e rapidez. Hoje, por exemplo, observa-se, graças ao estudo dos conjuntos, a clareza que a Matemática obteve. Hoje é acessível a qualquer pessoa, até àqueles que manifestavam aversão por ela, e nela encontram um prazer imprevisto. É de esperar, portanto, que venhamos a ter maior número de conhecedores da Matemática, graças à parte didáctica e à clareza que ela vai obtendo.

A Matemática é uma linguagem, que permite a sua aplicação no mundo corpóreo, no mundo das coisas materiais. Fundando-se ela nas abstracções de segundo grau, como vimos, e podendo despojar-se das condições materiais, serviu de instrumento para ligar o mundo das abstracções de terceiro grau, que é o mundo da Metafísica. De modo que a Matemática é uma disciplina também especulativa, permanecendo dentro do âmbito da Filosofia especulativa. Verifica-se, assim, que ela também tem uma função de metalinguagem, porque consegue substituir, em parte, a linguagem que corresponde às ciências que se formam sôbre as espécies especialíssimas, que são abstracções de primeiro grau, as que têm correspondência imediata com indivíduos existentes, cronotòpicamente, sobretudo como os da Física. Ela prescinde das diferenças formais que distinguem entre si os objectos das diversas ciências, para tomá-los num aspecto que é comum. Daí tornar-se um veículo extraordinário para o desenvolvimento da Ciência, pois esta só se desenvolve onde se usam e se empregam os métodos da Matemática, como pretendiam os pitagóricos que se fizesse, e os factos comprovam esta afirmativa.

As ciências, que tiveram maior progresso, foram aquelas que permitiram a matematização dos seus objectos. Quando Pitágoras percebeu que a Matemática tinha essa função de metalinguagem, e como ela estava, naturalmente, apenas ligada ao quantitativo, ao que os gregos chamavam de *logistikê*, a matemática de cálculo, desejou criar uma que ultrapassasse o quantitativo, que abrangesse o qualitativo, e o relacional, além de outros aspectos, a fim de se tornar, uma metalinguagem de tôdas as ciên-

cias. No pensamento secreto, fala-se de várias linguagens: a do homem comum, que é a *linguagem pragmática,* a das *ciências,* que pertence às diversas disciplinas, com seus objectos particulares, a linguagem *religiosa,* que é a simbólica, fundada na analogia, e, finalmente, a que chamavam de *divina,* que era precisamente a que atingia o mais alto grau, a linguagem da metamatemática. Esta seria para o homem a linguagem da *Suprema Instrução,* do supremo conhecimento. Nela se fundaria a *Máthesis Megiste,* a *Suprema Instrução,* a *Máthesis Suprema,* que caberia ao filósofo alcançar. O filósofo nada mais era que o homem amante dêsse saber supremo, dessa *sophia,* que procurava por vários caminhos *(métodos)* alcançar. Foi esta a resposta que Pitágoras deu a um tirano, que certa ocasião lhe perguntou quem êle era: "sou um amante da sabedoria *(philosophos),* sou um viandante, que busca essa sabedoria."

Construiu Pitágoras o seu Instituto com o intuito de auxiliar a outros a também procurarem essa suprema instrução. Mas esta não deve ser confundida, como o fazem certas idéias esotéricas e ocultistas, com um pensamento meramente místico, mas, sim, um pensamento genuinamente científico, um pensamento que sirva de metalinguagem, de metamatemática e de *legalidade sapiencial.* Portanto, em vez de trabalhar com os aspectos que correspondem às condições materiais, trabalharia apenas com as leis gerais *(logoi, arkhai, arkhetypoi, paradeigmata, idéias exemplares),* não do pensamento humano, porque seu estudo pertence à Psicologia e em parte à Lógica, mas, sim, das idéias supremas, que regem tôdas as coisas, independentes até do homem; ou seja, a Filosofia partiria do homem; contudo, não ficaria submetida a êste, mas submeter-se-ia a um conhecimento superior. Seria o verdadeiro conhecimento da divindade, porque essas leis seriam as leis supremas, que pertenceriam ao âmbito do que êle chamava os *deuses* em sua linguagem exotérica, como encontramos nos *Versos Áureos,* com o intuito de ser naturalmente entendido pelos ouvintes, embora a sua concepção fôsse monoteísta, como é fácil verificar-se pelos fragmentos que nos sobram dos pitagóricos.

Graças ao grande desenvolvimento da Matemática, o homem moderno acostumou-se ao trabalho abstractivo, que hojc é mais fácil de realizar. A linguagem humana é alguma coisa que surge por uma necessidade do homem de comunicar-se com seus semelhantes. As palavras têm intencionalidade, são convencionadas na linguagem comum, porque empregamos têrmos para que os outros entendam o que pretendemos dizer com êles. De maneira que a linguagem comum, a linguagem, que desde criança desenvolvemos, faz parte da nossa pragmática; quer dizer, ela pertence ao *pragma* da vida humana (*pragma* que é o têrmo que indica o conteúdo da *práxis,* da acção humana, das realizações humanas). Ora, a palavra meramente pragmática não serviria como instrumento para a ciência, devido às acepções vulgares. Graças ao estudo dos lingüisticos, sobretudo dos dos séculos XIII, XIV, XV e antes mesmo, nas suas famosas gramáticas especulativas, que estudavam, na pragmática da língua, as intencionalidades, o que elas apontam, verificou-se que há uma universalidade intencional.

A semântica é aquela parte da pragmática especulativa que estuda os significados; ou melhor, as acepções dos têrmos verbais.

Podemos observar que, tomando uma palavra isolada, esta pode não nos dar um sentido; assim, a palavra *livro,* não nos diz com certeza se se refere ao objecto *livro,* ou ao verbo *livrar.* Podemos ficar em dúvida, porque embora a *voz* seja a mesma, a acepção pode ser diferente. Ademais, as palavras, colocadas em face de outras, assumem diversas acepções. Observou-se que existe uma certa lei de correlação entre as palavras.

Na Filosofia, podemos construir uma sintaxe sem semântica, como também na Matemática pode-se trabalhar com sinais sintácticos sem semântica, sem significação determinada. Se examinarmos os correlativos, se observarmos as relações entre os sêres, notamos que há aquêle cuja actualidade implica, necessàriamente, a actualidade do outro. Então compreendemos um têrmo, como têrmo do segundo, o segundo como têrmo do primeiro, como na correlação *pai e filho.* Descobertas as leis da correlação, podemos reduzi-la a uma forma sintáctica. Vemos que uma série de regras são inevitáveis para haver correlação: 1) Actualidade dos

têrmos da correlação; 2) a definição de um têrmo implica, necessàriamente, a de outro; 3) os têrmos serão sempre simultâneos, enquanto tomados dentro da relação: o pai só é pai quando há o filho, o filho só é filho quando há o pai; quer dizer, a simultaneidade dos têrmos, na correlação, é inevitável. Poderíamos, como veremos na *parte concreta,* extrair uma série de leis sôbre a correlação, e metamatematizá-las. A *Máthesis* é precisamente a construção dessa metamatemática, que estuda as leis de todos os aspectos da realidade; porque se observarmos as chamadas ciências particulares, elas se dedicam apenas a um aspecto, a uma particularidade da existência.

As ciências subordinantes tratam do aspecto comum de várias ciências particulares. Destas temos outras subordinantes superiores, que tomam o comum das subordinantes inferiores, até que alcancemos uma ciência, que tenha uma linguagem válida para tôdas as outras, com o mesmo rigor da Matemática, fundando-se em demonstrações apodíticas e que nos ofereçam aquela certeza, aquela evidência desejada, que é a *Máthesis.* Nós sabemos que, onde houver correlativos, a lei da correlação é válida, predomina e predominará sempre, porque onde ela não reger não há correlação. Esta lei é universal, esta lei é eterna, não tem um comêço, não principiou, não tem um princípio no tempo, não é uma criação nossa. Nós a achamos, nós a descobrimos, através da análise dos *logoi* (1).

Nós não a criamos, não é uma invenção nossa, é algo que se revela à nossa mente, ao espírito humano. Então, quando atingimos a êste conjunto de leis, podemos ter uma visão universal, atingimos ao que se chamava a *Máthesis Universalis,* que já tomou um nome latinizado, como a intitulava Leibnitz, e de que falaram muitos filósofos, desejosos de alcançá-la: saber capaz de servir de guia à Filosofia e às ciências práticas.

---

(1) Oportunamente veremos que só pode haver esta divisão tripartida do ser: a) **A semetipso et ab aeterno;** b) **Nec ab aeterno nec asemetipso;** c) **ab aeterno sed non asemetipso.** Esta divisão é de Ricardo de São Victor, filósofo medievalista, infelizmente esquecido. As leis matéticas, veremos, são da terceira espécie são eternas, não, porém, provenientes de si mesmas.

Podemos alcançar um conjunto de leis perfeitas, válidas independentemente da nossa mente. Um dos erros terríveis do filosofar moderno constituiu-se no defeito gnoseológico de pôr uma dúvida sôbre o conhecimento humano, pelo simples facto de ter o homem muitas vêzes errado.

Realmente muitas vêzes erramos ao conhecer, mas daí induzir uma lei geral, era uma conseqüencia que não estava nas premissas, não estava nos antecedentes. Êsse conseqüente não tinha, nos seus antecedentes, a sua razão de ser; ofendia a lei da antecedência e da conseqüência, lei que preside, por exemplo, o silogismo. Verificamos que o ser humano alcança essas leis que não podem ser de outro modo. Mesmo que não existisse o homem, podemos compreender que a lei da antecedência e da conseqüencia, a lei da correlação, da qual ainda há pouco falamos, seriam válidas, de valor objectivo, independente, portanto, da nossa subjectividade.

As leis matéticas não podem ter tido um princípio no tempo; elas não podem ter começado; não é possível, de modo algum, que tenham tido elas um comêço, que tenham sido antecedidas por um antes, que fôsse um nada de leis. A lei, por exemplo, da correlação, é alguma coisa que sentimos ultrapassar o tempo; ela é eterna, nunca teve um comêço, nunca principiou. Se não houvesse nenhum correlativo, mesmo assim essa lei seria passível de ser intelegida por uma mente e seria válida, independentemente dessa mente. Uma mente inteligente é capaz de captar. Ela não poderia dar-se como uma coisa que acontece aqui e ali, no tempo e no espaço, mas como algo que ultrapassa o tempo e o espaço, não tem tamanho e não tem idade, que ultrapassa tôda materialidade. É uma coisa estável, imutável, eterna. E é o que vamos perceber na *Máthesis,* à proporção que nela avancemos, tangendo a eternidade, acostumando-nos a tanger o eterno. Não temos mais trabalho para procurá-las, pois elas irão apresentando-se como uma decorrência rigorosa e imediata umas das outras.

Quando descemos, fazemo-lo para a realidade, e vamos estudar aquêles problemas que pareciam tão complexos, e tão difíceis, como o conceito de têrmo, que se fôr bem entendido, como

princípio, meio e fim, torna-se para nós simples e claro. Podemos significar como *têrmo* o que marca uma determinação, dá um vestígio, tanto no início, como no meio e no fim. Encontramos, assim, por exemplo, os têrmos desta mesa, nesta direcção. Podemos conceber uma série potencialmente infinita dêsses têrmos, como foi feito na Matemática, e podemos estudar a teoria dos têrmos, e as suas leis, e veremos, então, que êle é sempre a determinação possível ou actual de alguma coisa, não sendo êles constituintes essenciais da coisa. Os têrmos não são necessàriamente causas de uma coisa, pois o ponto, que é um têrmo da linha, não é sua causa. Pode ser princípio da linha, e também final, pode ser um têrmo principial, pode ser um têrmo medial, pode ser um têrmo final de uma linha, e nos têrmos intermédios podemos ver o ponto, sem que seja êle causa da linha, nem, conseqüentemente, matéria, nem forma, nem causa final, nem causa eficiente da mesma. Se não é, basta isso para dissolver todos os argumentos de Zeno de Eléia, pois êle toma o ponto como se fôsse causa. Tôda argumentação de que a linha é composta de pontos é improcedente, porque considerada a linha nos aspectos que são terminais, e que nela podemos determinar, marcar, assinalar, não podemos considerá-los como se fôssem constituintes materiais da linha.

O nada absoluto está refutado de qualquer forma pela nossa presença e a sua colocação, como problema filosófico, é uma falsa postulação e um falso problema. Contudo o nada, tomado relativamente, é tema matético e, como tal, é objecto de estudo da *Máthesis* na parte chamada Meontologia, que se dedica ao estudo do nada enquanto nada, como a Ontologia estuda o ser enquanto ser. Muito embora a Ontologia não se desligue da Meontologia, nem da *Máthesis,* no fundo êsse triângulo constitui uma unidade, e exige métodos diferentes de investigação. Há uma distinção, porque também cada uma delas vai tratar de um aspecto formal. Assim, a Ontologia vai tratar do ser, do ente, tomado enquanto ente, enquanto a Meontologia vai estudar o nada enquanto nada; quer dizer, já não trabalha com um têrmo positivo, trabalha com um têrmo negativo. Conseqüentemente, não pode trabalhar com um têrmo negativo, sem a presença da própria On-

tologia, de forma que a Meontologia trabalha com a Ontologia, na análise das idéias chamadas negativas, que fazem parte de seu objecto. Contudo, na especulação moderna, e êste é um aspecto positivo dessa especulação, ela se preocupa com o problema do nada, que ficara relegado a segundo plano, embora os antigos tivessem se dedicado a estudá-lo. Mas a chamada regressão da filosofia moderna foi muito boa, porque podemos agora procurar os trabalhos que os antigos fizeram sôbre o nada, onde ofereceram sugestões, que ficaram esquecidas.

A Meontologia propõe-se solucionar, com muito maior simplicidade, ainda, êste problema.

A *Máthesis* não é uma simplificação de cálculo. Quando um matemático simplifica um cálculo com os elementos da Álgebra, o que significa um grande avanço, e uma criação engenhosa, gigantesca do ser humano, êste não cria pròpriamente, mas simplesmente descobre o que se revelou à sua mente. Não foi um criador da coisa, apenas o descobridor. As leis da Álgebra já se davam, mas o homem as achou, e à proporção que a Matemática foi desenvolvendo-se, tornou-se uma simplificação, uma linguagem mais elevada na própria Matemática, pois também nela há uma série de camadas de linguagem, desde a Aritmética até os cálculos mais complexos. Esta foi uma grande conquista, e esta também se faz e se fêz na Filosofia. Certamente os antigos filósofos, como Pitágoras, não descobriram tôdas as leis da *Máthesis*, e conheciam menos, sem dúvida, do que podemos conhecer hoje. Pitágoras sabia haver uma linguagem das outras, pela qual investigou e esforçou-se em alcançá-la. Essa linguagem (a décima ciência prometida) não nos foi transmitida. Cabe-nos agora procurar estabelecê-la.

CAP. IV

TÊRMO E PRINCÍPIO

O que pròpriamente chamamos de Dialéctica Concreta é a arte de unir o conhecimento especulativo com o conhecimento prático, de unir a ciência especulativa à ciência prática, desde que compreendamos que há uma dialéctica própria a cada disciplina, como há uma dialéctica própria para cada subordinante, tanto para a parte prática como para a parte especulativa. A Dialéctica, que consegue unir as duas, é precisamente a Dialéctica Concreta, porque concreciona a *práxis* com a *epistéme* humana no seu sentido superior, pois há necessidade de ficar bem clara a distinção entre a Ciência especulativa e a Ciência prática.

A Ciência prática surge da *vontade* humana, que orienta o *entendimento* às obras realizadas pelo homem, a tôda vida factiva do ser humano, e à sua vida pragmática, do *pragma,* que é o conteúdo da *práxis,* na busca do bem, enquanto a Ciência especulativa é mais uma obra do *entendimento,* orientada pela *vontade* na busca da verdade. Como se vê na Psicologia, o *entendimento* e a *vontade* não são duas faculdades abissalmente separadas, mas, sim, de vectores diferentes, cujos papéis são distintos, mas, no fundo, da mesma natureza. Assim a ciência especulativa é primacialmente uma obra do entendimento humano, e a ciência prática, primacialmente, uma obra da vontade humana.

Nas ciências especulativas, como trabalhamos com objectos ideais, os juízos construídos buscam afirmar a verdade e afastarem-se da falsidade, ambas no sentido formal, enquanto que, na Ciência prática, como se dirige ao que corresponde à conveniên-

cia da natureza humana, a preocupação é dirigida, preferentemente, para o certo (o conveniente) e afastar-se do errado.

Certo é tudo quanto corresponde à conveniência da natureza humana, tomada sob qualquer aspecto, estático, dinâmico ou cinemático, enquanto que a Ciência especulativa se preocupa com a verdade formal. Por essa razão, a *Máthesis* subordina a ciência especulativa. Mas veremos que a Ciência especulativa, quando bem orientada, preside a Ciência prática, porque esta precisa da Ciência especulativa. A separação, que se deu no mundo moderno, entre as duas ciências, como se elas nada tivessem em comum, foi um êrro de gravíssimas consequências, que perturbou o pensamento humano.

A *Máthesis* é uma espécie de metalinguagem, que é também uma semântica, e também uma sintaxe, cujas leis *(nomoi, logoi)* presidem a tôda realidade actual, a tôda realidade possível, e nos explicam o porquê da realidade *impossível,* ou seja, da impossibilidade de uma determinada realidade. Portanto, podemos dizer que a *Máthesis* é a ciência dos princípios, dos *arkhai.*

Temos, primeiramente, de estudar um conceito muito importante, que é o de *têrmo.* É uma expressão que significa, pròpriamente, *umbral,* ponto de partida, ou *terminus a quo,* e também, ponto de chegada, e ainda os têrmos intermediários.

Podemos dar por ora à conceituação de *têrmo,* como já vimos, o sentido de *umbral,* de *índice,* de *vestígio,* testemunho de uma determinabilidade.

O princípio é também um *têrmo,* o *têrmo* que principia: o fim seria o têrmo final, e os médios, têrmos intermédios. De forma que o têrmo é alguma coisa que cimenta, é algo que nos dá o vestígio de alguma coisa, é de certo modo um *quid* de outro, um *alius quid,* alguma coisa, em cuja natureza vamos procurar penetrar. Dêsse modo, o princípio é o têrmo inicial; o fim, o têrmo final, e os médios, os têrmos que se intermedeiam entre o princípio e o fim. Fim seria, então, têrmo limite, onde a coisa encontra o seu final, seu acabamento; e o princípio seria o têrmo inicial, onde a coisa tem o seu comêço.

No latim, o têrmo *primus,* com o têrmo *cépio,* o que capto em primeiro lugar, dá *princeps.* Nessa língua, êsse têrmo é usado no sentido de origem, de fonte, de onde alguma coisa principia, de onde se inicia uma *iteração* (de *itere,* do verbo *eo,* ir).

Se o fim de uma coisa é o para onde uma coisa tende, então podemos admitir que êsse fim, é, de certo modo, um princípio da coisa, por que a coisa, tendendo para aquêle fim, que é primeiro na intenção e último na execução, podemos encontrar a presença da intenção final anterior ao fim (como é na execução), ou, então, simultâneo com o princípio de alguma coisa. Então temos de excluir da idéia de fim o têrmo posterior ao princípio. O que também pode acontecer é que o fim seja constituinte do próprio princípio, e seja até o próprio princípio olhado do ângulo de para onde êle tende. Temos de conceber que tudo quanto há, tem de principiar. Necessàriamente, pois o princípio tem de ser o antecedente fundamental de tudo quanto há. Portanto, tudo quanto há, seja de que forma fôr, principia, tem um princípio anterior a tudo. O primeiro princípio revela a sua anterioridade a tudo; portanto, é *arkhé,* o morador da sétima morada dos hindus, o antigo dos anos dos livros religiosos dos hebreus, é o antecedente de todos os conseqüentes. De qualquer maneira tem de haver um princípio, porque mesmo que tudo fôsse uma ficção, esta principiaria, esta ficção teria o fundamento num princípio. Logo, princípio independe de nós; é alguma coisa que se revela objectivamente para nós, como antecedente de todos os conseqüentes. Há um princípio, inevitávelmente.

Tudo quando há, houve, ou houver, teve, tem e terá um princípio, e isso é inevitável. Também a essa especulação chegaram os egípcios os hindus, como vemos nos livros sagrados dêstes, especulações sôbre o *prateran,* sôbre o *prat.* Êles também falam nesse princípio. *Prahanam* é o *prateran,* é o princípio de todos os princípios, é o antecedente de todos os antecedentes. Encontramos em todos os povos, a aceitação de que há um princípio, que é o antecedente de todos os princípios. Não vamos

discutir se há um só, dois, três, ou muitos, mas o princípio, tomado agora sintàticamente para nós, passa a ser uma necessidade. Há necessàriamente um princípio. Chegamos, então, a esta verdade para nós independente da nossa mente. Não é uma criação nossa. É algo que se projecta objectivamente, sintàticamente, sem especificação nenhuma.

Há um princípio quanto à individualidade, quanto à particularidade e não quanto à generalidade?

Estamos tomando princípio indeterminadamente. Há princípio, não ainda *um* princípio. Basta haver o princípio de qualquer particularidade para haver princípio; basta haver um ser que tenha princípio para haver princípio.

Tôda coisa tem um princípio em si ou em outro. O nada também é um princípio, e é tema da Meontologia. Se do nada principia alguma coisa será discutido oportunamente. Quer dizer, sem princípio não podemos conceber nem considerar, quer particularmente, quer universalmente qualquer coisa. Podemos, pois, chegar à objectivação de um *logos* universal, que é o *logos* do princípio, a razão eterna do princípio.

Não se discute ainda se princípio é ser ou não é ser. Não sabemos ainda como é. Se é ser, ou não-ser, será aspecto específico do princípio, será uma espécie de princípio. Se êsse princípio, por sua vez, preside até o fim, para onde tenda a coisa, é outro tema. O que interessa é saber que a coisa, seja qual fôr, tem um princípio, principia de certo modo, começa a ser de certo modo, ou começa a ser abeternalmente, de todo sempre, ou começa a ser por si mesma, ou por outra, não interessa por ora. O que interessa é que o princípio, seja qual fôr ou como fôr, será sempre o primeiro, antecedente a quanto seja o que fôr. O Ser Supremo, como o deus de tôdas as religiões monoteístas, será um imprincipiado, não recebe de outro, que seja seu princípio, o ser que tem. Portanto, podemos clarear bem o conceito de princípio. Podemos conceber coisas imprincipiadas, quer dizer, principiadas em si mesmas, que não tenham princípio senão em si mesmas, não tenham princípio em outra.

O materialista terá de chegar à conclusão que a sua matéria não principia em outro.

A Matese não se interessa, no início, em saber o *quid* dêsse princípio, mas apenas que êle há, e como êle há, a modalidade de seu *haver*. É verdade que temos de partir da experiência humana. O homem possui verdades em estado virtual, elas estão dentro de nós, pois fazemos parte da verdade do que há. Dentro de nós está a correlação, o antecedente e conseqüente. Temos, desde todo sempre, essas leis, porque elas não principiam no tempo; por isso os platônicos dizem que temos *reminiscência* dessas leis, que não estão na nossa consciência, nem tampouco são criadas por ela. Estavam *esquecidas* dentro de nós; nós *relembramos* o que pertence à nossa cognoscibilidade, dá-se uma *anamnésis*, ou seja, um *desesquecimento*, porque o que havíamos *esquecido* não se anulara, apenas se virtualizara. Estava em nós virtualmente, enquanto à sua logicidade estaria dentro de nós, mas do qual desesquecemos e se torna actual, então, para nós. É êsse o sentido de Platão. O homem é um desvelador da verdade. O ser humano é um veículo de si mesmo, mas a revelação não é objectiva, ela se revela à nossa subjectividade. Platão, dessa maneira, evita as dificuldades que se encontram em Aristóteles, pois êste não resolve o problema do realismo, nem o fazem os que seguem a sua linha.

Jamais poderemos chegar, através do aristotelismo, aos *logoi arkhai*, nem aos *arkhétypoi*, pois não consegue aquêle sistema entender o verdadeiro papel da experiência humana, do antropológico. Por isso a metafísica de Aristóteles permanece sendo uma Filosofia da Física.

Duns Scot não aceita a linguagem de Platão, mas aceita as suas idéias, e o "De Primo Principio" é uma obra matética. E depois de São Boaventura, que também realiza uma obra matética no ocidente, inicia (pois é onde êle vai libertar-se completamente da facticidade) a trabalhar apenas com idéias matèticamente fundadas. A lei da anterioridade e da posterioridade foi estudada por êle como não se fizera até então. Conclui que não se construiram as leis; que não foi um ser humano que as

criou, mas apenas as descobriu. Vemos isso claro na crítica a Aristóteles e a São Tomás, e através de uma série de análises, que êle faz também da natureza comum, *da natura communis,* para chegar, depois, ao princípio que êle chama *universal físico,* e sobe por aquêles universais até alcançar e dar um fundamento rigoroso ao realismo, um fundamento matético. Compreendia que, seguindo Aristóteles, o realismo, necessàriamente, naufragaria.

É mister dividir a obra de Platão, pelo menos em duas partes: a em que predomina o pensamento de seu mestre Sócrates e a em que predomina o pensamento pitagórico.

Na primeira parte, Sócrates fala no realismo exagerado, mas, na outra, Platão já admite um realismo mitigado, como se pode ver no seu maior diálogo, que é o "Das Leis", obra que nos auxilia a compreender mais claramente o seu pensamento.

Na Matese, na idéia de princípio, verifica-se êsse radical *pro,* que indica anterioridade, de onde encontramos *próton,* quer dizer que tem o carácter de antecedente, *protos,* em grego, primeiro, etc.

O *princípio* é de certo modo o fundamento de qualquer coisa, pois esta tem seu fundamento no princípio. O que é o princípio, qual a sua natureza são temas de investigação da Matese.

Em suma, a Matese tem como objecto formal os princípios, enquanto tais, como a Ontologia estudará o ser enquanto ser.

CAP. V

AS LEIS MATÉTICAS

A Ciência especulativa, como ciência do Entendimento, tem como objecto, pròpriamente, sêres imateriais, imóveis, de carácter necessário. É uma ciência que tende para estabelecer a verdade, ou determinar a falsidade do que é postulado. Construímos esquemas com as características da necessidade, e também da imutabilidade. É, portanto, a Ciência especulativa uma ciência do intelecto, do necessário. Agora é preciso que se estabeleçam bem claramente os objectos dessa ciência, e êstes são proporcionais ao grau de inteligibilidade do *scibilis*, segundo o grau de abstracção.

O nosso conhecimento, cronològicamente traçado, parte da *empíria;* parte, portanto, dos objectos materiais, pois são êstes os primeiros a estimular nossos sentidos exteriores, e é sôbre êsse material, dado pelos nossos sentidos, que é o *phantasma* de que falava Aristóteles, que a mente vai trabalhar, e construir os esquemas, que são pròpriamente intelectuais. O *primeiro grau* é o que depende da matéria, tanto segundo o ser, como segundo o intelecto: isto é, não podemos conceber aquêles esquemas sem a matéria; quer dizer, não podemos conceber a coisa segundo o ser sem a matéria, e também não podemos definí-la, intelectualmente, sem aquela. Os objectos de primeiro grau de abstracção são, pois, os que dependem da matéria, tanto no ser como no intelecto, como *homem, planta, casa, árvore,* etc.

Do *segundo grau* são aquêles que dependem da matéria segundo o ser, contudo não dependem segundo o intelecto; quer dizer, para se actualizarem, para se existencializarem precisam da matéria, mas podem ser definidos sem ela, como a linha que precisa da matéria para ser, mas pode ser definida sem aquela, como também os esquemas matemáticos.

As abstracções de *terceiro grau* são aquelas que não dependem da matéria, nem segundo o ser nem segundo o intelecto, como o são os esquemas metafísicos. Podem ser definidos sem necessidade de recorrer à matéria, pois não dependem daquela nem no ser, nem no intelecto. Ainda se pode fazer aqui uma subdivisão: aquêles que nunca estão na matéria, como Deus, e os que não estão na matéria por não necessidade, pois, algumas vêzes estão e algumas vêzes não estão, como potência e acto, o um, (não o um matemático, mas o ontológico, transcendental) que são abstracções de terceiro grau, que ora estão na matéria, ora não estão nela; isto é, que não estão necessàriamente na matéria; quer dizer: podem estar, podem não estar, e os que necessàriamente nunca estão na matéria.

Êsses três graus são os de inteligibilidade do ser humano, sôbre os quais êle constrói a Ciência especulativa, segundo a posição aristotélica, de maneira que esta é tríplice, portanto. No primeiro grau, especulativamente, temos a *Cosmologia,* que é a Filosofia da Física: no segundo grau de abstracção, temos a Matemática, e no terceiro, como ciência especulativa, a Metafísica.

Não se deve confundir abstracção com mera separação mental. Aquela implica formação de esquemas formais. Não é a atenção de alguma coisa desatendendo a outras; não é isso pròpriamente, como dizem alguns modernos. Ela é uma construção formal, e se abstrairmos o branco dêste papel, não é o branco dêste papel que dêle destacamos, mas o branco, sôbre o qual podemos ter uma abstracção de primeiro grau. Teríamos, aqui uma solução para nova classificação da ciência, por que já com a construção da *Máthesis* verificamos que a filosofia de qualquer ciência *é a que estuda os princípios dessa ciência,* são os *arkhai.* A *arkhê* enquanto ente é objecto da Ontologia; *arkhê* enquanto

meon (não-ser) é da Meontologia, a *arkhê,* enquanto ente divino e não criado, é da Teologia, a *arkhê,* enquanto material e criada, pertence à ciência que os antigos chamavam de Pneumatologia, mas a que estuda os princípios, enquanto princípios do ente natural corpóreo, é a Filosofia da Física, a Filosofia da Ciência. Portanto, a filosofia de uma ciência é a que estuda os princípios daquela ciência. Assim se pode falar na filosofia da antropologia ou filosofia antropológica, dedicada a estudar os princípios do homem: a filosofia da Matemática, os princípios desta, etc.

Ao estudarmos a *dependência,* vamos verificar que há diversas espécies de dependência, como a dependência ôntica, que é uma, a real-real, dêste ou daquele ser, a dependência ontológica, que é a da razão de ser, a *dependência lógica,* que é aquela à qual reduzimos os conceitos, como a espécie ao gênero. A dependência matética, que é a dos *logoi* para os *logoi,* das leis eternas, umas para as outras.

Diz-se que são esquemas de *primeira intenção* os correspondentes aos sêres de nossa experiência comum, sêres de abstracção de primeiro grau. Os sêres de *segunda intenção* são aquêles que vamos construir sôbre êsses, como os sêres lógicos, os sêres matéticos, que são, nesta disciplina, pròpriamente, *têrmos,* construídos através de uma especulação sapiencial. Por isso há necessidade de se distinguir, a onticidade da ontologicidade e esta da logicidade e, tôdas, da mateticidade, no que se refere aos têrmos, que são objectos de nossas especulações.

As leis matéticas presidem a própria mente, mas cada uma dessas esferas tem as suas características próprias, que só permitem alcançar a esfera superior, através de reducções analógicas, nunca directas, de maneira que se queremos reduzir os factos da Física aos *eide* da Metafísica, temos de dispensar certos aspectos, pertencentes à esfera da Física, para chegar, por exemplo, à esfera da Lógica. Desta, temos de dispensar outros para chegar à esfera da Ontologia, o que é importante, por que, na confusão que se deu, no âmbito das demonstrações, alguns filósofos julgaram que o verdadeiro, na Lógica, fôsse necessària-

mente verdadeiro na Ontologia, o que não tem procedência, embora, o que é verdadeiro na Ontologia é necessàriamente verdadeiro na Lógica.

Uma verdade lógica não é ainda uma verdade ontológica; do contrário poderíamos, através da Lógica, e apenas dela, alcançar as verdades ontológicas, como o querem os idealistas e racionalistas. A verdade lógica dá-se através da adequação que nem sempre corresponde à realidade. Assim o juízo: "Deus existe" é um juízo lógico verdadeiro, por que o predicado *existe*, atribuído a êle, é um predicado necessário, por ser da sua própria essência e das suas condições existir, pois um Deus inexistente não é Deus. De maneira que dizer "Deus existe" é dizer lògicamente verdade, mas ontològicamente, para ser verdadeiro, exige outra prova.

A Lógica funda-se na coerência dos conceitos eidético-noéticos do homem, graças à nitidez que lhes dão a Ontologia e a Máthesis, pela precisão dos *logoi analogantes*. Dêsse modo vamos conseguindo conceitos mais precisivos, mais puros, aos quais as leis da Lógica presidem, porque são as mesmas leis da *Máthesis*. Os princípios ontológicos são também princípios lógicos, e são examinados pela *Máthesis*. Dêsse modo encontraremos a concreção, o que dá o verdadeiro sentido da filosofia concreta, por que podemos trabalhar de um extremo a outro extremo, podemos trabalhar desde a onticidade até à mateticidade, sem necessidade de violentar nenhum dêsses sectores, por que, se fôssemos fazer lógica só, nada estaríamos apresentando, senão continuar dentro do campo do que já estava feito, e não poderíamos isolar os problemas.

A Lógica é uma ciência auxiliar, que não se separa de todo filosofar. A *Máthesis* também não pode dispensar a Lógica; contudo, não se deve esquecer que, da coerência das idéias, não se pode chegar à conclusão de uma evidência. Ademais é um êrro considerar a evidência subjectiva imediata como fundada na coerência lógica. Encontramos exemplos de coerência lógica perfeita, sem correspondência com a realidade. A Lógica, por si só, não é suficiente, por que podemos criar conceitos que não

correspondem à realidade, e depois deduzir dêles uma série de juízos, coerentíssimos, com tôda precisão lógica, mas sem qualquer validez real. O que a *Máthesis* tende a fazer é dar um conteúdo de validez real à própria Lógica, de maneira que esta se liberte do perigo de transformar-se apenas numa disciplina da coerência, por que isso não é suficiente, pois não é a garantia da verdade de alguma coisa. É o que se verifica nas matemáticas não-euclidianas. Elas são coerentes, mas tal não quer dizer que sejam, só por isso, verdadeiras, embora possam corresponder à realidade prática, o que ainda estudaremos melhor.

CAP. VI

O LOGOS COMO PRINCÍPIO — O KHOSMOS E O KHAOS

Os princípios, que são objectos da *Máthesis,* não devem ser confundidos com os princípios mais próximos das diversas coisas, por que a causa, como sabemos, é de certo modo um princípio. É, genèricamente, um princípio, mas o que caracteriza a causa, na sua especificidade, o que a distingue de qualquer outro princípio, é ser um princípio que infunde ser a outro, enquanto o princípio pode ser apenas um ponto de partida, e não infundir o ser, como o ponto, que é princípio da linha, mas esta não é pròpriamente um produto do ponto.

O ponto não é causa material, não é causa formal, não é causa eficiente da linha, de maneira que o ponto não constitui a materialidade, nem a formalidade da linha, mas é apenas como têrmo de partida é um princípio. O nada pode ser princípio de nada, de alguma ausência e, no entanto, não faz coisa nenhuma, não desempenha nenhum papel activo, de maneira que quando um princípio tem papel activo, tem o papel de infundir o ser, êle chama-se *causa.*

As causas são princípios; as causas próximas são princípios próximos das coisas, mas o que a *Máthesis* busca estudar são os primeiros princípios de tôdas as coisas, os quais continuam dando-se em tôdas as coisas; quer dizer, se captamos as ciências dos primeiros princípios, captamos as leis que se dão em tôdas as coisas, e sempre. Se alcançamos as leis matéticas, alcançamos as leis que regulam tôdas as coisas, em qualquer esfera que se dêem, em todo ciclo de realidade que se dêem. É, portanto, algo que ultrapassa as abstracções de segundo grau, que são as da Matemática. Portanto, ela é metamatemática; está

além da Matemática, além da Física, que trabalha com as abstracções de primeiro grau. Trabalha com conceitos, que estão sempre além das disciplinas que conhecemos, e dentro da própria Metafísica busca os princípios primeiros, *Máthesis* não trabalha com o ser, como trabalha a Metafísica, pois seu objecto são os princípios enquanto princípios; quer dizer, o objecto é o princípio. Naturalmente que os princípios próximos estão regulados pelas mesmas leis dos princípios primeiros como se provará. Conseqüentemente, o conhecimento da *Máthesis* é, simultâneamente, o conhecimento filosófico de qualquer disciplina.

Se considerarmos os princípios, do primeiro princípio, que tem presença, decorreria, necessàriamente, o ser, e do princípio que não tem presença, decorreria nada. Dessa forma, a *Máthesis* pode trabalhar com êsses têrmos, sem afirmar ou negar qualquer existencialidade ao nada, embora se possa transformá-lo num objecto de estudo com certa positividade, cuja natureza irá discutir depois, de maneira que a *Máthesis* não é uma ciência que pretenda excluir a Metafísica. Ao contrário, vai inclui-la, porque vai mostrar que as suas leis presidem tôdas as disciplinas. Por estas características, a *Máthesis* é uma filosofia concreta, é o coroamento do que chamamos a filosofia concreta, que é esta enquanto dedicada ao estudo dos princípios.

Como a *Máthesis* não vai trabalhar com os conceitos comuns da Filosofia, precisa de uma conceituação própria, adequada, para que, com ela, expresse a máxima inteligibilidade. Para ela, *têrmo* passa a ser tudo o que indica qualquer definitibilidade; é o *index* de uma determinabilidade qualquer. Dêsse modo, *nada* pode ser um têrmo, pois indicia a definitização da ausência, da ausência total de positividade. *Ser* também é um têrmo, por que indicia a definitização de alguma presença, de certa efectibilidade, de maneira que a expressão *têrmo* não se restringe; ao contrário, abrange tudo quanto podemos transformar em objecto de estudo matético, que passa a ser têrmo, de maneira que é um conceito pràticamente indefinível. Têrmo é tudo com o qual podemos indiciar qualquer definitização; quer dizer, podemos dar qualquer sinal, qualquer marca. Assim, quando falamos em *ante-*

cedente e *conseqüente,* que nos serviu no início para posicionar a *Máthesis,* necessàriamente as idéias de consequência e antecedência exigem a presença de dois têrmos, em que um tem prioridade sôbre outro, e o segundo é o têrmo que está de certo modo em posterioridade ao primeiro. Qual a definição de *têrmos* como *antecedência* e *consequência?* Basta apenas que tenham a possibilidade de serem definitizados. Podemos trabalhar com êles, de forma que a expressão *têrmo* passa a estar constantemente presente, em vez de dizermos *coisa,* que vem do latim *causa,* distinto de *res,* do verbo *reor,* verbo depoente, que indica o que é pensado. *Res* seria tudo o que pode ser objecto de um pensamento, tudo quanto é mentado.

A palavra *têrmo* é mais conveniente para nós, por que não está comprometida, muito embora também se possa empregar a palavra *coisa,* num sentido muito amplo, a ponto de *nada* poder ser, nesse sentido, também chamado como coisa. Mas como a idéia de coisa já indica uma positividade, e essa é a maneira mais comum de se pensar, *têrmo* tem, então, um conceito mais amplo, mais genérico.

Essas precisões são de certo modo convencionais, mas necessitamos de uma linguagem, do contrário não poderíamos de forma alguma classificar nosso mundo matético. Precisamos de sinais, que sirvam para indicar cada uma das classificações que formos fazendo. Tôda disciplina deve começar pelo clareamento de sua terminologia, porque dêsse clareamento virá a melhor inteligência do assunto. Se a terminologia fôr confusa, conseqüentemente será confusa a matéria, de forma que a *Máthesis* precisa clarear bem os seus conceitos, por que tendo a preocupação constante de afastar-se do antropológico, de não ficar submetida à esquemática humana, tanto quanto nos é possível, dentro de nossas condições e de nossa natureza, tem de possuir um vocabulário próprio, uma terminologia própria, de conceituação precisa, para evitar a confusão. A palavra *têrmo,* que, na linguagem comum, significa o que termina, o final de alguma coisa, passa, na *Máthesis,* a não ter, pròpriamente, o sentido precípuo de limi-

te, de ponto em que algo termina, nem tampouco o de onde algo começa. Têrmo, portanto, indica tudo quanto é capaz de receber uma definitização.

Há ainda outros dois conceitos que necessitam ficar claros são os de *logos* e o de *khaos* (caos). A palavra *logos,* como sabemos, vem de um radical que encontramos em tôdas as línguas indo-germânicas (*lac, lec, lic, loc,* de onde vem *lex, legere, colligere,* coligir, e também *intelecto,* de *intus* ou *inter,* e *legere*) e êsse radical significa apanhar, tomar, captar, de forma que a palavra *logos* é de difícil precisão na língua grega, porque tem inúmeras acepções. Dessas, *logos* é empregado no sentido de lei *(lex),* como se emprega na linguagem jurídica, como significa também princípio, e ainda razão *(ratio),* razão de ser.

Conservando êstes três como principais, ou seja *lei, princípio* e *razão,* preferimos usá-lo nesses três sentidos, como lei, como o que regula, o que é norma de alguma coisa; o de princípio, por que a lei é, de certo modo, o princípio de alguma coisa, como a lei da queda dos corpos, que também é o princípio da própria queda dos corpos, e também razão de ser da mesma queda. Todo e qualquer têrmo terá, conseqüentemente, o seu *logos,* pois se fôr definitizável terá uma expressão lógica, um *logos,* e também uma lei, de modo que a *Máthesis,* estudando os princípios, busca, conseqüentemente, os *logoi;* daí a famosa frase de S. João no pórtico do seu Evangelho.

A palavra *khaos* tem em grego uma origem, segundo os etimologistas, muito diversa, e a significação que é aceita, com muito maior segurança, é a de vazio. *Khaos* é precisamente aquêle abismo, vazio, o grande abismo da indeterminação. Pitágoras construiu um conceito que persistiu depois, o de *Khosmos,* em grego, que quer dizer o indeterminado que recebeu determinação, quando ordenado, de maneira que *Khosmos* (cosmos) é conceito que indica uma determinação dos têrmos, e *khaos,* o conceito que significa, matèticamente, em seu *eidos,* o que não tem ainda determinação, o que ainda não é formado, o que ainda não tem forma (1). É o abismo, as águas de que fala a Bíblia, cujo símbolo

---

(1) Ambos conceitos têm o mesmo radical, porém.

encontramos também nos *Upanishades,* as águas sôbre as quais se move o espírito de Deus, quer dizer, o espírito de Deus se move sôbre as possibilidades, que êle vai determinando, dando ordens, determinações e surgimento ao cosmos. Cosmos é, portanto, a criação; é o que já recebeu uma ordem. Ora, se um têrmo ainda não está definitizado, ou é apenas definitizável, e não sabemos qual a definitização que lhe podemos dar, também não podemos conhecer o seu *logos.* A única coisa que podemos conhecer dêsse têrmo é que o seu *logos* é também definitizável, mas, enquanto não o definitizarmos, não o conhecemos. Todos os têrmos têm um *logos,* e nós nos empenhamos em conhecê-lo; quer dizer, que conhecendo os *logoi,* conseguiríamos ter uma visão cósmica, pois daríamos uma *ordem* àquilo que está desordenado. Assim a criança que nasce não tem meios de ter uma visão *cósmica;* ela tem uma visão caótica ainda das coisas, e a pouco e pouco vai classificando, distinguindo, dividindo, separando, indicando as diferenças, ordenando seu mundo, dando-lhe o sentido de *cosmos.* Verificamos que existe sempre um *khosmos* ao lado de um *khaos;* existem as coisas que se determinam, que se regulam, que se *coligam,* que se *ligam* umas às outras, e ainda e sempre, alguma coisa que está para receber uma forma, uma determinação das possibilidades, os possíveis contraditórios, o que constitui, precisamente, o *khaos.* É, pois, muito fácil compreender-se êsse conceito, já que o possível futuro poderá dar-se ou não dar-se. O que ainda não está determinado é o contraditório (o *Khaos*), mas o cosmos não admite contradição, porque o que é, é.

Enquanto o mundo das possibilidades admite considerar as contradições, enquanto trabalhamos com as actualidades, temos de afirmar o não contraditório. Vamos sentindo que a não-contradição é do *logos* do cosmos, enquanto a contradição é do *logos* do *khaos.* O cosmos, portanto, implica a idéia do *logos imanente da ordem* e êste *logos* a exclusão actual da contradição. Apenas nas possibilidades podem os contraditórios dar-se juntos, apenas como possíveis, mas, na actualidade, é impossível: ou é, ou não é. Então, conseqüentemente, a idéia de *cosmos* implica o *logos imanente* da ordem, e a exclusão actual da contradição.

Não a exclui, porém, o *khaos,* pois contém ainda as possibilidades capazes de serem ordenadas, enquanto simultâneamente contraditórias, mas apenas em potência. Êsses conceitos, tão confusos na filosofia moderna, por que dêles se fala sem esclarecê-los bem, tornam-se até prejudiciais.

* * *

É mister distinguir dois conceitos importantes, o de *princípio* e o de *principiado*. Princípio é o têrmo que indica a definitização, o têrmo de onde inicia algo, de onde inicia outro têrmo. Êste é o têrmo tomado como umbral, como ponto de partida, inicial de outro têrmo, que pode ser o próprio têrmo, quando principia em si mesmo. Mas, enquanto tomado como princípio, êle, de certo modo, distingue-se de quando tomado como um têrmo, que principia. Agora, enquanto principiado, é aquêle têrmo que principia e, conseqüentemente, há uma relação entre princípio e principiado, a mesma relação, o mesmo *logos* de entre antecedente e conseqüente. Princípio está para principiado na mesma proporção de antecedente para conseqüente. O principiado é sempre posterior ao princípio.

Aquêle ser, que fôsse o princípio de si mesmo, seria imprincipiado, por que não principiaria, não estaria numa relação de antecedente a conseqüente. Se há um têrmo que não principiou, que principia em si mesmo, êste, automàticamente, é um ser imprincipiado, de maneira que o conceito de principiado está para o princípio, numa relação de posterior para anterior. São dois têrmos também que vamos usar constantemente.

Outros têrmos importantes são os de *presença* e *ausência.* A êsses têrmos não podemos dar definições como as definições lógicas; podemos, apenas, dar enunciados para que se tornem claros. O têrmo presença, aqui, como têrmo verbal, indicia, para nós, a positivação de alguma coisa, que se dá, mas se dá positivamente, aquilo que se *habet.* A presença indica sempre o que se coloca *ante* alguma coisa, daí Suarez propor a formação de um outro têrmo para substitui-lo. Dêste modo, torna-se um conceito dual, por que implicaria dois têrmos, um têrmo que se põe, e o têrmo *ante,* que se opõe ao primeiro. Propôs a formação de

um outro têrmo *adsência,* que seria o têrmo que se põe a si mesmo, e que não indica dualidade. Assim, o ser de Deus, em tôda religião superior, seria mais uma *adsência* que uma presença.

Na Bíblia, encontramos a expressão *adsum,* estou presente, do verbo *adesse,* que quer dizer "estar aqui". Não pròpriamente presente, mas estar, dar-se a si mesmo, "eu me ponho", "eu me dou", de maneira que um ser, que não proviria de outro, um ser que fôsse *adsum,* proviria dêle mesmo, seria o primeiro princípio de tôdas as coisas, enquanto ser. Êsse ser seria, então, um ser que tem a *adsência,* e não apenas *presença.*

Na *Máthesis,* vamos trabalhar com êsses dois têrmos, *presença* e *adsência,* vamos aceitar a sugestão de Suarez, porque é boa, referindo-nos à *adsência* quando é o dar-se do ser que não tem um princípio em outro, e *presença* no sentido mais relativo. Presente é aquêle que se dá ante outro, de forma que o ser que tem adsência, pode ter presença ante outro, como o Ser Supremo, que é o têrmo que tem adsência e ao mesmo tempo pode ter presença ante outro. Vejamos agora outros têrmos.

Ausência implicaria lògicamente a não adsência e a não presença. Ausente é aquêle que não se dá; portanto, o conceito de adsência e de presença são antônimos do conceito de ausência. Daí podermos chegar a uma conceituação que será muito empregada na *Máthesis,* que é a conceituação de ser. A idéia de ser implica, necessàriamente, a idéia de presença ou de adsência. Um ser será um adsente ou será um presente. Não podemos incluir no conceito de ser o conceito de ausência, porque o que o caracteriza não pode ser a ausência. Esta seria a caracterização do não-ser. Tôda caracterização de ser, em todos os povos, em tôdas as épocas, foi sempre um conceito positivo, foi sempre o conceito afirmativo, nunca o negativo. Temos de conservar isso, êsse indício. Ser significa, necessàriamente, a presença ou a adsência de alguma coisa, que tem aptidão para existencializar-se, mas que pode dar-se sem existencializar-se, em cujo conceito divergimos do conceito de ser dos escolásticos. Se se conservar o conceito de ser daqueles, como o que tem capacidade de existencializar-se, ter-se-ia de conceber todo ser como passível de tornar-se um existente. Ora, aceitando essa con-

cepção, já estamos engajando-nos numa concepção que é preconceitualmente, prejulgadamente estabelecida. Podemos matèticamente, dar o seguinte conceito de ser: tudo quanto tem presença, adsência, e é positivo, e perdura nessa positividade, é ser.

Agora, quanto à sua possibilidade de existencialização, de se dar fora de suas causas, é algo que teremos de verificar. Assim, uma ficção não se dá necessàriamente fora de suas causas, o possível de Pedro estar sentado, ou em pé daqui a uma hora, ainda não é uma coisa que se existencializa. Mas dirão que é tudo quanto tem possibilidade de existencialização. Mas, dentro de meia hora, em vez de estar sentado, Pedro, venha êle a estar de pé, então a existencialização de estar sentado está absolutamente barrada. Mas essa possibilidade não se transformou em mero nada; ela passa para o epimetéico daquele ser. É uma possibilidade não actualizada, não um mero nada. Por isso, não incluímos no conceito de ser a potencialidade para existir, por que não o achamos necessário, podemos conceber o ser sem necessidade dessa potência de existir. Basta, para nós, que o ser seja um têrmo positivo, *adsente* ou presente. Neste caso, o nada seria um têrmo negativo ausente, um têrmo que nega a afirmação, nega a presença, nega a *adsência.* Nada, de qualquer forma, inclui-se na idéia de ausência. Então *nada* não se inclui na idéia de *khaos,* porque *khaos* não é o nada. As confusões feitas de que *khaos* fôsse o nada, ou o nada o *khaos,* devem ser rejeitadas, e não se deve tomar a referência bíblica ao *khaos,* como referindo-se ao nada absoluto, mas apenas a um nada *subjecti sui.*

Deus fêz o mundo do nada, quer dizer, não fêz o mundo *de* nada; não tomou o nada para com êle fazer alguma coisa, mas ao que ainda não tinha recebido a ordem, deu-lhe afinal o *logos* imanente da ordem. Nesta concepção, teríamos, então, uma posição um tanto platônica; quer dizer, o criador tomaria o *khaos,* e lhe daria uma ordem. Portanto, o *khaos* era alguma coisa não ordenada, e o criador o seu ordenador. Na concepção cristã, entretanto, o nada é ausência total, não é o *khaos.* Teríamos de interpretar a Bíblia diferentemente, quando esta diz que Deus fêz o mundo *do* nada. O nada indica realmen-

te *um* ponto de partida. No princípio, havia ausência total de criatura actual, e êle deu formação ao ser criatural, e, simultâneamente criou o cosmos e também o caos, o que recebe o *logos* imanente da ordem, e o que tem possibilidade de receber aquêle *logos,* mas que conserva em si a oposição contraditória potencial, que pode receber ou não receber a ordem, pode actualizar-se ou não actualizar-se. Então o *khaos* conserva, simultâneamente, o epimetéico composto das possibilidades não mais actualizáveis, e o prometéico das possibilidades que se vão actualizar, as que pertencem ao futuro.

Na Mitologia grega, os dois irmãos, Epimeteu e Prometeu têm êsse sentido. A Epimeteu coube realizar os sêres vivos, e distribuiu para cada ser as suas perfeições, e quando chegou ao homem, deixou-o sem defesas naturais. Não havia mais *possibilidades,* não dispunha mais de perfeições. Então Prometeu, condoído daquêle ser, o mais fraco de todos, pois ficara sem armas, sem meios de defesa, fraco ante a vida, um ser que não poderia sobreviver, buscou dar-lhe o poder que transforma tudo, o fogo da inteligência. Teria de buscá-lo entre os deuses; quer dizer, teria de arrebatá-lo do ser perfectivamente superior, teria de roubar de Zeus o fogo, símbolo da inteligência, dando possibilidade ao homem de se tornar inteligente, essa possibilidade do homem aproximar-se dos deuses. Prometeu, acusado de ter cometido êsse gravíssimo crime, foi condenado, e acorrentado, no Cáucaso, até que Hércules o libertasse (Hércules é o símbolo da fôrça, da vontade, da decisão). A vontade tem a fôrça para libertar o entendimento, o entendimento acorrentado, preso tem de seguir aquelas ligações. *Ligação* é uma palavra que nos ajuda muito a entender a idéia de *logos.* O *logos* faz as ligações, as conexões necessárias, por que o entendimento não tem liberdade, não tem liberdade de escolher, pois ante 7x4, o entendimento afirmará que é 28. Êle pode operar mal, mas actuando, enquanto entendimento, tem, necessàriamente, de chegar àquela sentença que corresponde, que se adequa às premissas; mas a vontade já pode escolher, por que podemos, pelo entendimento, chegar à operação 7x4=28, mas, pela vontade, podemos estudar ou não Matemática, podemos fazer ou não a operação.

A vontade inclui a liberdade, que é a capacidade de poder escolher entre possíveis futuros contingentes. Já não se dá o mesmo com o entendimento. O entendimento só se torna livre quando a vontade é livre. Onde a vontade não fôr livre, o entendimento não será livre.

Temos, agora, outro conceito muito importante, que é o de ser, que em grego é *on, ontos,* e o têrmo grego que indica não-ser é *meon,* que é formado do negativo *mé* e de *on.*

On, ontos, e *meon* vão ser dois têrmos muito usados na *Máthesis,* porque do *on,* cujo genitivo é *ontos,* temos *ôntico, ontológico,* e de *meon,* temos *meôntico* e *meontológico.* Daqui podemos estabelecer diversos planos de eideticidade, por que temos uma que se refere ao *ontos,* enquanto aqui e agora, e temos a eideticidade da logicidade, que é de outro tipo, o conceito lógico. Há a eideticidade dêsse ontos quanto ao *logos;* isto é, lei da imanência de sua proporcionalidade intrínseca, que vamos procurar, que pertence à Ontologia, e iremos considerar, oportunamente, para alcançar a eideticidade matética, ao buscarmos as leis supremas, de maneira que há tantos *eide* quantos planos, e entre êles, temos o plano matético, o plano ontológico, o plano lógico e o plano ôntico. Infelizmente, a confusão dêsses planos gera, na Filosofia, outras aporias, ao se confundir o ôntico com o ontológico. Assim o branco daquele muro, ônticamente branco, é o branco daquele muro, que tem brancura, pois de certo modo participa dêsse *eidos* aquêle muro, que tem algo em comum com o *eidos* de outras coisas brancas. O conceito de brancura é um conceito lógico, é uma construção da nossa mente, mas o *logos,* a razão da brancura, pertence à Ontologia, e a lei que o regula pertence à *Máthesis.* E do que se tratará oportunamente.

Apêndice: — A função principal da afirmação é afirmar alguma coisa. Ela pode, naturalmente, excluir, e exclui o que não constitui a sua afirmação; portanto, tôda afirmação inclui o que ela inclui, e exclui o que ela exclui. Porisso pode-se dizer que, em tôda afirmação, há uma negação, o que, depois, na

dialéctica moderna, de Hegel e dos marxistas, conclue-se que no afirmativo há um negativo, e que a tôda tese corresponde uma antítese. Mas o deficiente, entretanto, não está nesse pensamento, está em terem confundido, algumas vêzes, uma mera distinção, uma mera diferença que não é específica, nem é antinômica, como se fôssem pròpriamente antinômicas. Quer dizer, num ser, em movimento, o ser afirma a si mesmo, e nega que seja outro que êle mesmo; portanto, tôda idéia de afirmação contém, necessàriamente, uma negação, por que a afirmação, ao mesmo tempo, inclui o que inclui, e exclui o que é naturalmente negado. Alguns dizem que um móvel A, que estamos afirmando, sendo móvel, conseqüentemente, está em movimento, desloca-se de um ponto para um outro. Então, êsse ser está em constante contradição, por que está em movimento. Ora, o movimento não contradiz o ser. O móvel, de que estamos tratando, continua sendo êle, enquanto se desloca de um ponto para outro, salvo se sofresse modificações substanciais, do contrário é êle mesmo. Não há contradição no seu movimento. O movimento é que indica e implica, necessàriamente, a passagem de um estado para outros estados, afirmando o ser que sofre mutações accidentais.

CAP. VII

A LEI E OS *LOGOI* ETERNOS

Na *Máthesis,* que passaremos a chamar, em português, *Matese,* o têrmo *khaos* é tomado, também, no sentido preciso de *potência objectiva.* Temos de distinguir a potência subjectiva da potência objectiva. A primeira é aquela que, dando-se, é de certo modo apta a sofrer informações, como um bloco de barro é potência subjectiva para receber a forma de vaso. A potência objectiva é aquela que ainda não está preparada para receber a forma, é a potência que ainda precisa receber uma certa actualidade, que lhe permita, por sua vez, estar apta a receber uma forma, de maneira que a idéia de *khaos* é a do que ainda não está ordenado, pois, como vimos, permite ser tomado contraditòriamente.

São potências objectivas as possibilidades que não têm ainda fundamento numa actualidade, não têm qualquer virtualidade. A virtualidade refere-se à potência subjectiva, o que se dá subjectivamente, cujo *jecto* está servindo de apôio a alguma coisa, enquanto a potência objectiva é a ausência completa de qualquer actualidade.

Podemos, portanto, estabelecer que, embora ampliássemos o conceito de causa, tomando-o no sentido das possibilidades, e estas, consideradas dentro de sua contrariedade, pois nos possíveis pode dar-se, simultâneamente, a contradição, por que "amanhã estar sentado ou não estar Sócrates" são possíveis contraditórios. Na actualidade, não se dá o contraditório; na actualidade, Sócrates ou está em pé ou está sentado. De maneira que o *khaos* inclui as contradições, mas o *khosmos* já inclui a actualidade, afasta a contradição; é o *logos* imanente da ordem, a qual implica

uma actualidade e o afastamento da contradição. Por que o que se dá, enquanto se dá, e sob o aspecto que se dá, não pode, simultâneamente, não se dar naquele aspecto, por que êle se dá. Essa é a melhor maneira de se expor o que, posteriormente, se chamou princípio de não-contradição. Êste princípio é simplesmente o princípio matético de que um têrmo afirma, enquanto afirma, sob o aspecto que afirma, e simultâneamente não pode negar o que afirma, por que afirma o que afirma. Podemos chegar ao enunciado da *lei do cosmos,* que é o *logos* do cosmos; *um têrmo afirma o que afirma.* O *logos* é uma afirmação de si mesmo, e afirma o que afirma. O *logos* tem, de qualquer forma, uma certa positividade, por que afirma o que afirma. Se distinguimos nesse *logos a, b, c, d, e,* êle estará afirmando, e afirma, só aquilo que êle afirma e, automàticamente, nega o que é negativo de sua afirmação. Por isso, na Matese, nunca se separa a afirmação da negação, por que tôda afirmação é afirmação do que é afirmado, e é, simultâneamente, a negação de tudo que exclui ou repele. Essa é a lei do *logos.*

Certos satanistas modernos dizem que é um escândalo que essa lei se dê. Escândalo haveria se não fôsse assim; escândalo se daria se o têrmo que afirma, não afirmasse o que afirma, por que, então, se aniquilaria, por que afirma, e simultâneamente repele o que afirma, estaria, simultâneamente, anulando a si mesmo, por que poderíamos reduzir a dois estados, nos quais estaria propondo falsidade quando afirma, e estaria propondo falsidade quando nega. Simultâneamente, êle seria falso, quer quando afirma, por que simultâneamente nega; quer quando nega, por que simultâneamente afirma. Então, sim, haveria escândalo.

A lei do *logos* se dá, por que se põe; é o que se põe, é o que se afirma, o que afirma o que afirma, de maneira que inclui, está incluído, incluso, no *logos,* tudo quanto o *logos* afirma, e excluso dêle tudo quanto nega.

Os satanistas não aceitam a eternidade dessa lei, por que estão em luta contra tôda afirmação, na defesa da negação. Dizem que ela realmente se dá, que o nosso universo, o cosmos, revela o *logos* imanente da ordem. Ora, *ordem* implica, pelo me-

nos, o triádico, pois não podemos concebê-la, sem que haja, pelo menos, dois têrmos e um *logos analogante,* uma lei que analogue os dois, para que se estabeleça. Uma ordem implica, portanto, uma sequência de têrmos ordenados, segundo um *logos,* segundo uma lei. O universo, realmente, revela isso, e revela mais: que a nossa mente, quando trabalha com absoluta precisão lógica e dialéctica, corresponde à realidade. Jamais, quando bem ordenada, entra ela em contradição com a realidade. Vê-se que a estructura de nossa mente é còsmicamente organizada, como é também o universo. E é um escândalo que seja assim, por que o não ser assim para os satanistas seria o mais natural.

Por que é assim? É assim porque essa lei, que regula tôdas as coisas, por que afirma o que afirma, afirma o que afirma. Não é possível que o que afirma postulasse o que não afirma, por que estaria negando o que afirma.

Dizem êles que o mundo surgiu por um acaso, mas êsse acaso transformou-se em uma ordem, e esta ordem obedece a essas leis, leis que a Matese vai desvelar, legalidade válida em tôdas as esferas.

Uma das mais comuns alegações que costumam fazer aquêles que buscam uma tomada de posição contrária a tôda forma constructiva e positiva de ver o mundo, é negar qualquer sentido de racionalidade às coisas, como se tudo o que acontece, tudo quanto há, fôsse um conjunto irracional. Esta posição parte de uma confusão muito comum, na nossa época, entre razão, no sentido do *logos,* que rege o universo, e a razão, no sentido dos racionalistas. Os excessos do racionalismo criaram, naturalmente, uma desconfiança em tôrno do conceito de razão. Mas impõe-se fazer aqui uma distinção.

Matèticamente, podemos dizer o seguinte: todo têrmo inclui o que inclui; conseqüentemente, o têrmo que inclui o que inclui, exclui o que exclui. De modo que o que está conseqüentemente incluído no têrmo que vai constituir é o que rege êste mesmo têrmo, é o que lhe dá a realidade, é o que lhe dá a realidade legal; em suma, vai constituir o próprio *logos* do têrmo, de modo que se alguém fizer qualquer afirmação, atribuir a qual-

quer têrmo um carácter afirmativo, um carácter positivo; ou seja, se fôr capaz de lhe atribuir qualquer predicado afirmativo ou positivo, êsse têrmo, necessàriamente, incluirá, na sua concepção, pelo menos, o que êle diz, o que êle postula, o que êle atribui, e se admitirmos um têrmo qualquer que se dê, êste têrmo deverá incluir o que êle inclui, e deverá excluir o que êle exclui.

Ora, o que constitui aquilo que forma a sua tectônica é, necessàriamente, a sua própria lei, é o seu *logos,* é o que rege a realidade daquele têrmo no campo ou na esfera de realidade em que êste é tomado. De maneira que, de qualquer forma, seja como fôr, haverá uma razão. Assim, o nada, tomado como um têrmo, sendo esvaziado de tôda e qualquer positividade, também tem o *logos,* o *logos* do esvaziamento, do vazio, da própria ausência. O que rege a razão, que é a razão de nada, é precisamente a ausência de qualquer coisa. Até o próprio nada "tem" uma razão, um *logos,* uma lei; conseqüentemente, tudo quanto há tem uma certa racionalidade, tem de ter essa racionalidade. É uma decorrência rigorosa da própria postulação de qualquer têrmo, seja êle positivo ou negativo. De forma que êsses autores modernos, que querem afirmar que não há racionalidade de alguma no mundo, querem referir-se à racionalidade no sentido meramente antropológico, da racionalidade dos racionalistas. Não devemos fazer esta confusão. O que se chama, na Filosofia, *logos,* a razão das coisas, é precisamente aquilo que dá conteúdo às próprias coisas, o que é afirmado ou negado nas próprias coisas, segundo são elas afirmativas ou negativas, o que é impossível de ser separado, porque, do contrário, estaríamos ao mesmo tempo dizendo e não dizendo, afirmando e negando.

De forma que podemos compreender o seguinte: o *logos* de qualquer entidade é o que constitui a sua tectônica, e o que a constitui é o que ela inclui, se é positivo, e, conseqüentemente, exclui tudo quanto não está incluído nela. Agora, quanto ao ser humano, êste, naturalmente, ao buscar descobrir o *logos* das coisas, vai construí-lo, segundo os graus de seu entendimento, e segundo as suas possibilidades. E estas especulações vão constituir, com seus resultados, a sua conceituação lógica, a qual, de-

pois, tem de sofrer uma revisão ontológica, e a seguir material, para poder-se alcançar as chamadas *razões eternas,* que são, precisamente, os *logoi* que regem, desde sempre, tôdas as coisas, e para todo o sempre.

Oportunamente, ao analizar a tectônica, e ao estudar a estructura das coisas positivas, veremos que não devemos confundi-las com as afirmativas, pois se tôda coisa positiva é afirmativa, nem tôda afirmativa é necessàriamente positiva. E porque podemos fazer afirmações que não tenham positividade, sem podermos fazer positividades sem afirmar, verificamos que, na estructura que vai constituir a tectônica das coisas, há o caminho para que alcancemos as próprias leis, que regem tôdas as coisas. São tôdas reduzidas às leis da unidade, à lei suprema do um, o que nos permitirá descobrir tôdas as leis que regem tôdas as coisas, e que estão presentes em tôdas elas, que não constituem, pròpriamente, a essência das mesmas, mas revelam aspectos, que são propriedades da própria unidade, como veremos oportunamente, quando examinemos melhor a teoria da tectônica.

Agora não devemos esquecer que o têrmo que afirma, afirma o que afirma, e o têrmo que nega, nega apenas o que nega. De maneira que o princípio da afirmação tem de ser, necessàriamente, uma afirmação e positiva.

Se um têrmo afirma, êle afirma alguma coisa, e o que êle afirma é precisamente o que êle afirma; se êle nega, tem de negar alguma coisa, tem de negar aquilo que precisamente êle nega. Não há necessidade de demonstração aqui, por que isso se mostra evidente de *per se.* É óbvio porque, precisamente, o que caracteriza a Matese, é a obviedade, a *obvietas,* por que realmente todos os postulados matéticos são postulados óbvios.

Temos de procurar esta legalidade. Alguns poderiam opor-se de certo modo à Matese, alegando que ela nada mais é do que a Matemática; outros que nada mais é do que a Ontologia. Portanto, não há necessidade de se criar uma nova disciplina.

E como muitos, que se dizem seguidores da escolástica, afirmam não haver nos grandes autores escolásticos nada a favor da Matese, consideram-na uma inutilidade, ou algo que merece pouca preocupação, por que nada mais vai realizar além do

que a Ontologia realizou. Mas se enganam. Vamos reproduzir agora um trecho de S. Tomás, onde êle a justifica. É na 1.ª parte, artigo 5.º, da questão 84, da "Suma Teológica". que é um dos artigos mais importantes dessa questão, onde faz a seguinte pergunta: se a alma intelectiva conhece as coisas materiais nas razões eternas? Ora, a Matese busca levar o homem ao conhecimento das razões eternas. Traduzamos o têrmo *ratio,* latino, pelo têrmo grego *logos,* e temos, então, os *logoi eternos,* que são os *-arkhétypoi,* que afirma a Matese. Prossegue Tomás de Aquino que "parece que a alma intelectiva não conhece as coisas materiais nas razões eternas". Em favor dessa posição apresenta três argumentos, que são os seguintes: aquilo no qual uma coisa se conhece é conhecido antes e melhor que ela, mas a alma intelectiva do homem, no estado da vida presente, não conhece razões eternas, posto que não conhece o próprio Deus, o que nessas razões existe, senão que diz, como o afirma Dionísio, une-se a êle como um ser desconhecido; logo a alma não conhece tôdas as coisas nas razões eternas. O segundo argumento: diz o apóstolo que um desígnio de Deus se alcança a conhecer pelas criaturas, mas entre os desígnios de Deus estão as razões eternas; logo, as razões eternas se conhecem pelas criaturas materiais, e não pelo contrário (quer dizer só podemos chegar às razões eternas, partindo da experiência, enquando a Matese defende a tese de que temos de partir dùplicemente, parte da experiência e parte da especulação, em tôrno dos *logoi*).

Terceiro: as razões eternas não são outras coisas que as idéias, pois diz Sto. Agostinho que "estas são as razões imutáveis das coisas, existentes na mente divina; logo, dizer que a alma intelectiva conhece tôdas as razões eternas é renovar a doutrina de Platão, segundo a qual tôda ciência se deriva das idéias". Êstes são os argumentos usados em defesa da tese de que a alma intelectiva não conhece as coisas materiais nos *logoi eternos.* Mas, opõe S. Tomás, o argumento de Sto. Agostinho, que diz: "se nós dois vemos que é verdade o que tu dizes, e os dois vemos que é verdade o que digo eu, onde, pergunto eu, vemos certamente, nem eu em ti, nem tu em mim; nós vemos naquela verdade imutável, superior às nossas mentes". A verdade imutável está contida nos

logoi eternos, logo a alma intelectiva conhece tôda verdade nas *razões eternas.* Então, S. Tomás vai defender dêste modo: "Como diz Sto. Agostinho, se acaso os chamados filósofos disseram alguma verdade em harmonia com nossa fé, devemos reivindicá-la para nosso uso, como justos possuidores, pois há, na doutrina dos gentios, certas fábulas *superticiosas* que deve evitar todo cristão que procede do paganismo. Por isso o próprio Sto. Agostinho, imbuído nas doutrinas dos platônicos, recolheu quanto nelas achou conforme à fé, e corrigiu o que era contrário a ela. Pois bem, Platão afirmava, como já dissemos, que as formas das coisas, que êle chamou "idéias", subsistem com independência da matéria, por cuja participação dizia que nosso entendimento conhece tôdas as coisas", (quer dizer que, para Platão, conhecemos as coisas por participarmos das idéias, das quais as coisas também, por sua vez, participam; por isso há entre nós uma aproximação por semelhança). E prossegue S. Tomás: "de modo que, assim como a matéria corporal se torna pedra, por participação da idéia de pedra, assim, também, nosso entendimento conhece por participação da idéia de pedra. Mas, como parece contrário à fé que as formas das coisas subsistam fora destas por si mesmas e sem matéria, como defendiam os platônicos, os quais, segundo diz Dionísio, afirmavam que a "vida em si mesma e a sabedoria em si mesma são substâncias criadoras", por isso Sto. Agostinho admitiu, em lugar das idéias de Platão, a existência, na mente divina, das razões de tôdas as coisas, em conformidade com as quais foram feitas tôdas as coisas, e conforme a elas conhece as coisas a alma humana. Ao perguntarmos, portanto, se a alma humana conhece tôdas as coisas nas *razões (logoi) eternas,* devemos responder que uma coisa se conhece em outra de duas maneiras. Uma, como um objecto já conhecido, ao modo como se vêem no espêlho as coisas, cujas imagens êle reflecte. E, dêste modo, não pode a alma, no presente estado de vida, ver tôdas as coisas nas razões eternas (a alma não é, portanto, capaz de espelhar tôdas as razões eternas) assim conhecem as coisas os bem-aventurados, que vêem a Deus e tôdas as coisas em Deus. Pode, também, uma coisa ser conhecida em outras, como em seu princípio de conhecimento: como se disséramos que vemos no sol o que

vemos mediante a sua luz. E neste sentido é necessário afirmar *que a alma humana conhece as coisas nas razões eternas, por cuja participação conhecemos tudo, pois a luz intelectual, que há em nós, não é mais que uma certa semelhança participada da luz incriada, na qual estão contidas as razões eternas* (O grifo é nosso). Por isso escreve o Salmista: "Muitos dizem: Quem nos mostra os bens?", o qual responde: "Selada está senhor, sôbre nós, a luz do teu rosto". Que é como dizer: em virtude do sêlo da luz divina em nós, nos é possível conhecer tôdas as coisas". "Contudo, prossegue São Tomás, como ademais da luz intelectual necessitamos, para conhecer as coisas materiais, das espécies inteligíveis, que nos vêm dos próprios objectos, segue-se que não conhecemos as coisas materiais apenas pela participação das *razões eternas,* de modo, como diziam os platônicos, que apenas a participação das idéias fôsse suficiente para ter ciência." Então S. Tomás diz "não ser apenas pelo conhecimento do *logoi eternos* que conhecemos, necessitamos, também, das coisas materiais para delas partimos para examinar os dois caminhos, da subida e da descida da escada. Desce-se, pela escada de Jacó das idéias, dos *logoi,* para as coisas, e das coisas, sobe-se para os *logoi.* Nesse campo de trabalho é que está a Dialéctica Concreta que devemos realizar. Não podemos trabalhar só com os *logoi,* mas também não podemos trabalhar só com as coisas. É mister fazer a cooperação entre os dois. Então êle prossegue: "por isso diz Sto. Agostinho: "Acaso porque os filósofos demonstrem palmàriamente que todo temporal foi feito em virtude das razões eternas, puderam ver nelas, ou deduzir delas, quantas são as espécies de animais e quais os princípios germinais de cada um?"

Prossegue mostrando que Sto. Agostinho não entendeu que tôdas as coisas nos são conhecidas nas razões eternas, como uma verdade imutável, no sentido de que víssemos as mesmas razões eternas. Está claro pelo que disse, nem tôda, nem qualquer alma racional é considerada apta para essa visão, quer dizer: a das razões eternas, mas a que fôr santa e pura, como são as almas dos bem-aventurados, e, dêsse modo, ficam também resolvidas as dificuldades. Quer dizer, não podemos, partindo dos *logoi,* chegar à visão das *espécies animais,* mas podemos conhecer as *leis* que

regem a animalidade. Temos de partir da animalidade para ir construindo a classificação zoológica. Aqui está uma justificação da Matese para os que são tomistas, pois S. Tomás achou possível ao homem, chegar não a visão das essências de tôdas as coisas através dos *logoi eternos,* porque só no estágio de bem-aventurança veríamos tôdas as coisas em Deus, mas, no estado em que estamos, podemos achar muitas dessas verdades eternas, através da especulação matética, como os *princípios* e as *leis matéticas.*

A Matese não trabalha apenas com a mente, mas também com a experiência, que ratifica o que podemos desvelar especulativamente. A luz intelectual, que há em nós, não é mais que uma semelhança participada da luz incriada, na qual estão contidas as razões eternas, segundo o grau que tivermos de participação da divindade. Procurando estudar esta matéria, procurando realizar um caminho de regresso ao princípio de tôdas as coisas, ela nos dá o princípio *in qua.* As nossas experiências nos dão as espécies inteligíveis, recebidas das mesmas coisas; quer dizer, elas nos dão uma parte do conhecimento, e as espécies inteligíveis, que vamos extrair da nossa experiência, vão servir para que formemos a ciência humana da Matese, que será suprema para nós, dentro das nossas condições, e que será, portanto, uma aproximação de Deus, no sentido da verdadeira piedade, pois a nossa verdadeira devoção está no desenvolvimento do nosso intelecto, por que, à proporção que o desenvolvermos, aproximamo-nos da divindade, e à proporção que a nossa inteligência desenvolver as nossas virtudes, também desenvolverá as nossas fôrças interiores.

Com a Matese, não estamos querendo criar uma novidade; estamos apenas descobrindo o que já se dava, o que já está dado de todo sempre. Estamos confiantes na nossa participação, e também que Êle nos ampare, nos dê paz suficiente, e já que somos feitos à semelhança Dêle, possamos cada vez mais Dêle nos aproximarmos, pois nos aproximamos, também, pelo amor intelectual. Por que o intelecto, vontade e amor constituem a verdadeira trindade cristã. Êste apetite pela verdade, que é a finalidade do intelecto, está ligado ao apetite para o bem, que é da *práxis* da vontade, e essa *lex* é o amor.

CAP. VIII

ARISTÓTELES E SÃO TOMÁS ANTE A MATESE

Aristóteles não desconhecia que os platônicos e os pitagóricos propunham a existência dessa décima ciência, que era a Sapiência, a Matese.

No exame de sua obra, encontramos, sobretudo na "Metafísica", passagens em que êle examina a possibilidade dêsse saber, e que dão a impressão de não aceitá-lo de modo algum. Encontramos, depois, nos "Analíticos Posteriores", duas passagens, e nos "Elementa", cinco, e dois nos "Tópicos" e na "Ética a Nicômaco", que são as principais, em que êle se refere a êste saber.

E, em tôdas, com excepção da "Ética a Nicômaco" e na própria "Metafísica", termina por admiti-la, porque sente que, sem a aceitação da *sapiência* (sophia), êle não poderia fundamentar a sua posição filosófica.

Há textos, que apresentam argumentos anti-matéticos e outros a favor da Matese.

No livro *beta* da "*Metafísica,* 995 b, 4, êle diz: "A primeira dificuldade gira sôbre os problemas que propusemos na introdução". Refere-se ao livro *alfa,* onde tratou das quatro causas. "O estudo das causas, pergunta, pertence a uma única ciência ou a diversas?".

"Então, neste caso, haveria uma ciência que seria a ciência da causa eficiente, uma ciência da causa material, uma ciência da causa final e, uma ciência da causa formal". Êle prossegue: "nossa ciência (que neste caso é a Metafísica, por êle apresen-

tada) deve considerar apenas os primeiros princípios da substância ou, então, deve abraçar, também, os princípios, que estão na base de tôda demonstração. Tais como: é possível ou não afirmar e negar, ao mesmo tempo, uma só e mesma coisa, e outros semelhantes?". Quer dizer, a pergunta que faz é clara, pois interroga se devemos considerar a Metafísica como êle a entende (que nada mais é que a Ontologia, a ciência do ser enquanto ser), como abrangendo, também, os princípios, que estão na base de tôda e qualquer demonstração, ou êsses princípios, que são basilares, também, das demonstrações, devem pertencer a uma outra ciência?

Se êle admitisse que deve pertencer a uma outra ciência, então esta seria a dos princípios, que trataria daquêles elementos, que são a base de tôda demonstração. Esta seria a Matese dos pitagóricos.

Êle prossegue: "Se a ciência em questão se ocupa da substância é uma ciência única, ciência que se ocupa de tôdas as substâncias, que seriam, neste caso, as substâncias sensíveis e também as inteligíveis, e se há diversas, são tôdas elas de gênero comum, sem o qual não poderíamos dar o nome comum de ciência filosófica? Ou, então, seria necessário olhar umas como partes da *sophia*" (da sapiência, que é a Matese) "e outras como alguma coisa de diferente?" É uma pergunta que êle faz. "Eis, ainda, uma questão que penetra nas coisas que devemos, necessàriamente, discutir. Consiste em saber se não se deve reconhecer só a substância sensível, ou se ainda há outras substâncias além destas, se essas substâncias são de um único gênero, ou se há diversos gêneros, como, então, pensam aquêles que supõem, além das idéias, as coisas matemáticas intermediárias, entre o mundo das idéias e o mundo sensível" (que só é atribuído, naturalmente, a platônicos e pitagóricos). "Tôdas essas dificuldades, dizemos, é mister examiná-las, e, também, a de saber se nosso estudo deve aplicar-se apenas às substâncias, ou se êle deve aplicar-se, também, aos atributos essenciais das substâncias, e que são os elementos, naturalmente, essenciais da definição, o gênero e a diferença específica".

"Outros problemas, prossegue êle, colocam-se, ainda, em tôrno do mesmo e do outro, do semelhante e do dissemelhante, da identidade e da contrariedade, do anterior e do posterior, e de tôdas as outras noções dessa espécie, que os dialécticos se esforçam em examinar, fazendo partir as suas buscas de premissas apenas prováveis. À qual ciência pertenceria, então, o estudo de tudo isso?"

Se não pertence à Metafísica, deveria pertencer a outra ciência, que seria, neste caso, a Matese.

"Então, diz êle, ver-se-á a seguir, quais são as propriedades essenciais dessas próprias noções, e não sòmente a natureza de cada uma delas, mas, ainda, se uma outra coisa tem sempre um único contrário.

Outra questão é saber se os princípios, elementos dos sêres, são gêneros, ou são, para cada ser, as partes intrínsecas, nas quais êle é dividido. Por exemplo: a matéria e a forma, ou, por ex., os quatro elementos, como êle depois trata; se êstes são os gêneros, que são afirmados como sendo os mais aproximados aos indivíduos ou os gêneros elevados. Por exemplo: é o animal ou o homem que é princípio, e do qual se deve admitir com antecedência a existência separada do indivíduo? Qual dêles?

"Um outro problema deve, sobretudo, ser examinado e tratado. Há, ou não, fora da matéria, alguma coisa que seja causa *per se?* Êste alguma coisa é separado ou não? É um ou múltiplo em número? Há alguma coisa fora do composto concreto, diviso, separado, ou, então, não há nada de separado, ou, enfim, há alguma coisa de separado para certos sêres e não para outros, e quais são êsses sêres?"

"A seguir os princípios são limitados numèricamente ou especìficamente? Trata-se de princípios materiais ou de princípios formais? Será que os princípios dos sêres corruptíveis e os dos sêres incorruptíveis são os mesmos, ou são diferentes? São todos corruptíveis, ou só os dos sêres das coisas corruptíveis são corruptíveis?" E, finalmente, êle coloca êsse undécimo problema: "Mas eis o problema mais árduo de todos, e que apresenta

a mais grave das dificuldades: o um e o ser são, como pretendiam os pitagóricos e Platão, não alguma outra coisa, mas a própria substância das coisas, ou, então, não é assim, mas existe alguma outra coisa que lhes sirva de substracto, como, por exemplo, para Empédocles, a amizade, ou, para qualquer outro filósofo, como o fogo, a água ou ainda o ar".

Bem, êsses são os problemas que Aristóteles coloca no livro *beta* da "Metafísica". E êle procura resolvê-los, e notamos desde logo que êle se acha em face da dificuldade de definir que ciência se pode chamar de *sapiência,* ou, na linguagem pitagórica, a *Máthesis Megiste.* Qual ciência pode ser considerada a suprema instrução?

Prosseguindo na "Metafísica", êle diz o seguinte: "De início, em tôrno da dificuldade que assinalamos em primeiro lugar, pertence ela a uma única ciência, ou a diversas, estudar todos os gênedos de causas? Como poderia pertencer a uma única ciência conhecer os princípios, quando êles não são contrários entre si?" Temos, aqui, o seguinte: a ciência dos contrários é uma, enquanto que as quatro causas não são contrárias entre si. Então, êle diz que esta ciência não poderia dar-se. Mas a ciência das quatro causas não é a Matese, pois esta é a ciência dos princípios e das leis arquetípicas; em suma, dos arquétipos fundamentais, o que é distinto, de forma que a argumentação aristotélica peca pela base.

Há, contudo, algumas passagens, aqui, que merecem que prestemos atenção, porque, realmente, apresenta uma série de argumentos poderosos, o que não é de admirar para uma mente tão forte como a de Aristóteles. Diz êle: "Por outro lado, enquanto a Filosofia foi definida como a ciência das primeiras causas, e do que é cognoscível por excelência, é a ciência da substância formal, que seria a *sapiência.* Pode-se, com efeito, conhecer a mesma coisa de muitas maneiras, mas dizemos que vale mais conhecer o que é uma coisa pelo que ela é, e pelo que ela não é, e, nesse primeiro modo do conhecimento, distinguimos graus; o conhecimento mais perfeito de uma coisa é aquêle da sua essência e não aquêle da sua quantidade, da sua qualidade, da sua

actividade, ou pelas afinidades naturais; ademais, nos outros casos, também pensamos que o conhecimento de tôda coisa, mesmo das coisas em que há demonstração, só há lugar quando conhecemos a essência da coisa, por ex., o que é, essencialmente, construir um quadrado equivalente a um rectângulo? É descobrir uma média proporcional, e assim por diante. Por outro lado, enfim, no que concerne à geração dos sêres, as acções de tôda mudança que age, cremos ter a ciência, quando conhecemos o princípio do movimento; princípio é diferente do fim... Pareceria, portanto, que pertence a ciências diferentes estudar cada uma dessas causas". Naturalmente, que esta não é a conclusão a que chega Aristóteles; ao contrário, êle quer reduzir o estudo das quatro causas à Metafísica, que êle chama de *ciência primeira.*

"Mas", diz êle (aqui entra um ponto que aparenta dificuldade) "os princípios da demonstração são, com as causas, o objecto de uma só ciência ou de muitas? Eis ainda uma questão discutida." Eis a presença da Matese, mais uma vez êle prossegue: "eu chamo princípio da demonstração as opiniões comuns." Aliás, essa traducção de *opiniões comuns* seria, pròpriamente, o que chamamos hoje de *axioma (axiomae, propositiones)*, que êle empregava neste sentido, "sôbre as quais todo mundo se baseia para demonstrar, por exemplo: tôda coisa deve ser, necessàriamente, afirmada ou negada, e é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo, e assim, muitas outras premissas dêste gênero".

Aqui Aristóteles mostra que a questão é "saber se a ciência dêsses princípios é uma com a da substância, ou se dela difere, e se ela não é a mesma, qual das duas deve ser identificada com aquela que estamos buscando" (porque êle está buscando a Metafísica).

"Ora, que se trate de uma ciência única não é racional, porque, com efeitò, seria privilégio da Geometria, antes de qualquer outra ciência, tratar dos axiomas? Se, pois, tôdas as ciências os possuem igualmente, e se, contudo, não é admissível que tôdas os exerçam, não pertencem mais, pròpriamente, à ciência da subs-

tância do que a outras ciências conhecer essas verdades; e, ao mesmo tempo, em que sentido poderia haver uma ciência dêsses princípios?" É, precisamente, a Matese.

Então, nós notamos aqui, e também os comentaristas que tratam desta passagem da obra de Aristóteles, que êle se coloca numa posição contrária à formação da Matese, por que mostra que o conhecimento dos axiomas não pode ser obtido através da Filosofia primeira, mas, também, diz êle, não se pode admitir nenhuma ciência especial; se ela não pode surgir da Metafísica, também não pode surgir de qualquer outra ciência. E, por que? Êle oferece uma resposta do segundo modo: "a ciência dos axiomas não pode ser, com efeito, nenhuma ciência por definição, pois é inútil defender uma coisa que nós conhecemos imediatamente, se os axiomas são óbvios, são evidentes de *per se,* então por que vamos definir?" Não tem razão. Não é uma ciência por demonstração, porque êsses axiomas já se mostram por si, portanto não pode ser uma ciência, porque a ciência é *per aliud,* mas a Matese, em seus princípios, é *per se,* é sapiência, é *sophia.*

Se os axiomas são demonstráveis, cada ciência, tendo um único gênero por objecto, deveria, então, reunir-se à unidade de gênero, do qual êles seriam nada mais que propriedades demonstráveis, à excepção de algum entre êles, que conservaria, necessàriamente, a qualidade de axiomas, e permaneceria, então, indemonstrável.

E, por outro lado, sendo dado que tôda a ciência se serve de axiomas como premissas, e que as conclusões devem permanecer no mesmo gênero que as premissas, daí resultaria que tôdas as ciências, tendo o mesmo objecto, elas, então, poderiam fundir-se numa ciência única e universal que, para Aristóteles, é um absurdo. Aos seus olhos não é possível a Matese. Por que? Porque, diz êle, os gêneros são incomunicáveis, e por que o são? É uma consequência inevitável da sua posição analogista, a qual não pode permitir que haja comunicabilidade entre os gêneros, porque o que a Matese estuda não é algo que pudesse ser o ente, pròpriamente, das coisas, que são genèricamente distintas, mas, sim, dos princípios arquetípicos, que não têm materialidade

nem a consistência *dêsse* ser, e que são leis que regem as coisas. Quer dizer, êle não teve uma noção bem clara do que seria a Matese. Conseqüentemente, êle pôs-se a atacar e apresentar argumentos que são válidos até certo ponto; não ao procurar uma espécie de gênero, como se a Matese fôsse encontrar um gênero do qual tôdas as coisas fôssem as suas espécies, o que não se dá, porque, pròpriamente, as leis são absolutas e não constituem a essência das coisas. As coisas se movimentam, actuam, segundo a sua essência, mas obedientes ao império das leis, que é coisa muito distinta, o que aliás temos aqui demonstrado, a partir de certas premissas: fundar-se sôbre uma certa essência, e demonstrar certas propriedades. Daí resultaria que tôdas as coisas, que se demonstram, poderiam voltar à unidade do gênero, pois tôdas as ciências demonstrativas empregam êsse axioma.

As leis não constituem a essência das coisas, as leis regem as coisas; do mesmo modo que o ser não constitui a essência das coisas, porque o ser não é um gênero supremo. Os princípios não constituem a essência das coisas, são os fundamentos das coisas, como as leis que as regem.

De forma que Aristóteles indica que a demonstração dos axiomas deve seguir a marcha de tôda demonstração, que exige um ponto de partida a saber: os axiomas indemonstráveis, e uma essência, que seria, neste caso, o gênero comum, para alcançarmos as propriedades. E êle termina esta parte com estas palavras: "E de facto cada um dêsses princípios, nós os conhecemos bem por uma experiência imediata. Ao menos tôdas as outras ciências, também, os empregam como coisas bem conhecidas. Se por outro lado houvesse uma ciência demonstrativa da verdade dêsses princípios, seria necessário admitir para êles um gênero que servisse de substracto, e que alguns, dentre êles, fôssem atributos, enquanto que outros fôssem apenas axiomas, pois é impossível que haja demonstração de tudo isso, pois a demonstração deve, necessàriamente, partir de certas premissas, manter-se sôbre uma essência, como mostramos ainda há pouco, e demonstrar certas propriedades. Daí, então, resultaria que tôdas as coisas, que demonstram, poderiam volver à unidade do gênero,

pois tôdas ciências demonstrativas empregam os axiomas. Mas, por outro lado, se a essência dos axiomas é distinta da substância, qual das duas seria, naturalmente, senhora e primeira?" Seria, então, a Metafísica, a ciência primeira, que êle propõe, ou a Matese? E êle prossegue: "Os axiomas são, com efeito, o que há de mais universal, e são o princípio de tôdas as coisas. Se êles não entram na ciência do filósofo, qual outra será encarregada de verificar, nesses axiomas, a verdade ou a falsidade?".

Quer dizer, êle coloca claramente a diferença, e prossegue: "é que há de uma maneira geral uma ciência única de tôdas as substâncias, ou há diversas ciências? Quer dizer, as substâncias sensíveis, as inteligíveis, tôdas entrariam nessa ciência, ou em diversas? Se há ou não há mais de uma; sôbre quais substâncias nossa ciência deverá dedicar-se? Quer dizer, as sensíveis ou as inteligíveis?"

"Por outro lado, se há apenas uma ciência para tôdas as substâncias, é pouco racional, pois, então, haveria uma só ciência demonstrativa, para todos os atributos dos sêres; se é verdade que cada ciência demonstrativa estuda o que concerne a um sujeito determinado, os atributos essenciais dêsse sujeito, partindo dos axiomas. Portanto, para um só e mesmo gênero os atributos essenciais serão o objecto de uma só ciência. Partindo dos mesmos axiomas, o gênero, sujeito de tôda substância, construirá uma só ciência. E por seu lado, os axiomas construirão, igualmente, uma só ciência. Pouco importa que esta última seja a mesma ciência, ou uma ciência diferente, de tal forma que os atributos serão, também, objecto de uma única ciência; quer dizer, seja dessas duas ciências, seja de uma ciência única composta, ou estas duas ciências".

Procura Aristóteles fazer análise sôbre as possibilidades para, mais adiante, em 997 b, chegar a estas conclusões; "Esta doutrina apresenta objecções de muitas espécies, mas nada mais absurdo que pretender que existam realidades determinadas, fora daquelas que vemos no universo sensível, e que essas realidades sejam as mesmas que as realidades sensíveis, excepto, contudo, que elas sejam eternas, enquanto que as outras sejam corruptíveis. Quando se diz, com efeito, que existe o homem em si, e a saúde

em si, sem nada acrescentar, nada mais se faz que imitar aquêles que dizem que há deuses, mas que os deuses têm a forma do homem. Êsses últimos não fazem outra coisa que homens eternos, do mesmo modo que os platônicos, ao criarem suas idéias, nada mais criam que sêres sensíveis eternos."

Prossegue êle em seus comentários, que são muito fáceis de compreender, e que não têm qualquer fundamento, pois Platão jamais entendeu as idéias como sêres sensíveis eternos. Nem o homem em si é alguma entidade individualizada, nem o cavalo em si, ou a saúde em si; nada disso tem sentido quanto a Platão, porque êste jamais fêz tais afirmações, salvo algum platônico menor.

Depois de havermos examinado aqui estas passagens, o mais importante é o que corresponde ao livro *Alfa,* o primeiro livro da "Metafísica", *in* 992, nas linhas 20 a 21, onde Aristóteles mais uma vez se coloca na posição antimatética, alegando o seguinte. "Concluo, daí, que procurar os elementos em todos os sêres, ou pensar que nós os tenhamos encontrado, é um êrro, é uma falha, é um mal passo, é um engano. Como, então, se alcançariam os elementos de todos os sêres?

É evidente que não poderia possuir nenhum conhecimento anterior. Assim aquêle que começa a aprender Geometria, embora possa possuir conhecimentos anteriores estranhos à Geometria, ignora todo o objecto próprio dessa ciência e das matérias que se propõe a aprender. É da mesma forma para tudo quanto mais é admissível para adquirir conhecimentos. Se, pois, existe, como se pretende, uma ciência de tôdas as coisas" (quer dizer, a Matese), "deveria poder-se alcançá-la sem nenhum conhecimento anterior; e, alcançá-la, apenas, aprioristicamente". Aqui temos as principais razões que êle apresentou e podemos ver uma anotação feita por um comentarista, que é a seguinte: que, na verdade, Aristóteles quer aqui referir-se à iluminação platônica e, notadamente, ao que se estudou e se demonstrou no "Fedro" e no "Ménon". Aristóteles quer demonstrar que a ciência dos princípios de tôdas as coisas é impossível, porque nenhuma ciência se aprende a não ser por meio de conhecimentos anteriores. Objectar-se-ia, com Platão, que essa ciência é inata, é *synphytos,* e que trata

de uma explicação inverossímel, sobretudo quando se trata da ciência por excelência, como seria a ciência dos princípios. Portanto, diz Aristóteles, como tôda ciência necessita de conhecimentos anteriores para poder formá-la, essa ciência, que seria, então, a primeira de tôdas, também necessitaria de conhecimentos anteriores para ser formada.

É interessante ver Aristóteles cair na própria armadilha, porque êle, querendo negar a Matese, acabou por afirmá-la, pois mais adiante, para justificar a sua própria *Filosofia primeira,* tem de aceitar que há princípios que podemos alcançar sem o conhecimento prévio, já que os captamos directamente por intuição directa, porque, do contrário, êle não poderia fundar a sua própria Metafísica. Quer dizer, a sua própria argumentação acabou criando dentro dêle um problema. E vemos como êle, piedosamente, mansamente, um tanto envergonhado, acaba, afinal, por reconhecer que é necessário admitir que há princípios indemonstráveis, evidentes de *per se,* que são o fundamento de tôda ciência, porque, do contrário, a sua própria filosofia primeira ruiria por falta de fundamento, seria apenas verossímel, seria apenas *doxa,* e não o que êle quer que seja, uma ciência demonstrada, porque onde não há demonstração, não há filosofia (1).

No livro *Gama,* livro três, 1005 b 8, êle diz: "Mas o homem, que tem o conhecimento mais perfeito em qualquer gênero que seja, deve ser, também, aquêle que seja capaz de enunciar os princípios mais firmes do objecto em questão" (êle não pode ignorar os princípios da ciência à qual êle se dedica porque, então, êle não teria conhecimento do próprio objecto da ciência. Por conseqüência, aquêle que conhece os sêres, enquanto sêres, objecto da *Filosofia Primeira,* que estuda o ser enquanto ser, deve ser capaz de estabelecer os princípios mais firmes de todos os sêres).

---

(1) São Tomás vai provar que a **sapiência** não é ciência, porque o conhecimento sapiencial é dado **per se** e não **per aliud,** como tôda outra ciência, inclusive a Metafísica. A Matese, para São Tomás, é Teologia e não Metafísica, é sapiência divina, a qual o homem intui por graça, que é dada à nossa inteligência, como revelação universal, como veremos mais adiante.

"Ora, é um filósofo o que fôr capaz de estabelecer os princípios mais firmes, e o princípio mais firme de todos" (e agora êle dá a sua definição de princípio) "define-se como sendo aquêle, a respeito do qual é impossível enganar-se. É, com efeito, necessário que tal princípio seja, ao mesmo tempo, o melhor conhecido de todos os princípios, pois o êrro decorre sempre daquilo que não se conhece; e, também é necessário que seja incondicionado; quer dizer, não deve ser deduzido de outro princípio, pois um princípio, cuja posse é necessária para compreender o ser, qualquer que seja, não depende do outro princípio, e o que é mister, também, possuir, necessàriamente, com antecedência a todo conhecimento. Quer dizer, êste princípio deve anteceder a todo conhecimento". (Eis a confissão final do que êle negava anteriormente).

"Evidentemente, então, um tal princípio é o mais firme de todos. Vamos enunciá-lo: "é impossível que o mesmo atributo pertença e não pertença, ao mesmo tempo, a um mesmo sujeito, e sob o mesmo aspecto. Sem prejuízo de tôdas as outras determinações, que podem ser acrescentadas, etc." Então, daí prossegue êle a fazer uma demonstração indirecta do princípio de contradição, que vai de 1006 a, em diante e no qual êle se esforça em provar que o homem pode alcançar a certos princípios indemonstráveis, que são os que se mostram de *per se*. E, temos, aqui, também, uma passagem importante no livro *Kappa*, undécimo livro, em que êle faz a recapitulação dos diversos estudos que fêz sôbre a Matese, e chega a dizer estas palavras: "que a *sophia*" (quer dizer, a Matese) "seja uma ciência dos princípios é o que resulta com evidência do que instituímos no início, no que concerne às opiniões sustentadas pelos outros filósofos a respeito dos princípios."

Mas pode colocar-se a questão para saber se é preciso considerar a sapiência, *a sophia*, a Matese, como ciência uma ou múltipla? Se é ciência uma, poder-se-ia objectar que uma única ciência abraça sempre os contrários. Ora, os princípios não são contrários, diz êle. O argumento de Aristóteles não procede, porque há princípios contrários; portanto, êste argumento, que

pretende usar para mostrar que a *sapiência* pode dividir-se em duas *ciências,* não procede. Se ela não é uma espécie de ciência seria necessário admitir como sendo a sapiência, a *sophia.* Êle já havia estudado isso anteriormente, e já vimos as aporias sôbre os *arkhai,* sôbre as primeiras causas, sôbre as quatro causas. Mas a Matese não se dedica ao estudo das causas; quer dizer, não se dedica, precìpuamente, ao estudo das causas, senão enquanto estas são princípios; as causas, pròpriamente, pertencem à Metafísica, e a Matese estuda os princípios enquanto princípios, e as causas enquanto princípios, e o ser enquanto princípio, e tudo mais enquanto princípio.

Continua Aristóteles: "Ademais, pertence a uma única ciência, ou a diversas estudar o princípio da demonstração?" Êle só pode considerar como princípio da demonstração aquêles axiomas fundamentais, que são arquetípicos. Agora, é preciso compreender que nem todos os axiomas são arquetípicos. A Matese tem uma dialéctica própria para alcançar, através dos axiomas, os arquétipos; há muitas máximas, que não são arquetípicas. Êle prossegue: "Se é privilégio de uma só ciência, porque, então, esta do que qualquer outra? Se é privilégio de muitas ciências que espécie de ciência será preciso admitir. Ademais, a sabedoria tem ou não por objectos tôdas as substâncias? Já tivemos oportunidade de ver, nos comentários anteriores, como se responde a tais argumentos. Se ela não se ocupa de tôdas as substâncias é difícil determinar as que entram no seu domínio. Mas, sendo uma única ciência, ela as estuda tôdas, e não se percebe como a mesma ciência poderia abraçar diversos sujeitos, porque a ciência dos contrários é uma, e como as substâncias não são contrários, então êle conclui pela impossibilidade. Mas não se trata de substâncias; princípios, enquanto tais, não são necessàriamente substâncias.

Prossigamos: "Ademais, ela se dedicaria apenas à substância ou ainda aos accidentes? Se, com efeito, com os accidentes, pelo menos uma demonstração é possível; quanto à substância, já não é a mesma coisa. Mas se substância e accidente são objectos de duas ciências diferentes, qual é cada uma delas, e qual é a sabedoria?" (a sapiência, a *sophia,* a Matese). "Se nós a de-

finimos como demonstrativa será a ciência dos accidentes, mas se dizemos que ela tem por objecto realidades primordiais, será a ciência das substâncias". Êle concebe que as realidades só poderiam ser substanciais. Ora, as leis não são substâncias de modo algum, os arquétipos não são substâncias, nem accidentes. Vamos prosseguir: "Não é sôbre as causas, de que falamos na Física, que deve dirigir-se a ciência que buscamos, por outro lado, com efeito; "êle não se ocupa senão da causa final, pois o fim não é outro que o bem, e o bem encontra-se sòmente no campo da prática e nos sêres em movimento.

Em suma, êle termina, nesta parte, por compreender que a Matese tem o seu fundamento, embora não o afirme, porque, naturalmente, interpretou-a de um modo completamente distinto da realidade.

Agora, para finalizar, êle, então, na "Metafísica", no livro *Kappa,* onde estuda a Filosofia, a Matemática e a Física, n.º 1061 b 30, diz: "Ciência primeira, como dissemos, estuda as coisas sòmente enquanto são substracto dos sêres e não enquanto são alguma outra coisa. Eis por que tanto a ciência Física, como a ciência Matemática devem ser colocadas como partes da sabedoria" (da *sophia,* da sapiência, da Matese).

Êle quer provar que a Metafísica é a ciência dos princípios, dos princípios comuns, dos primeiros princípios. Contudo, não é. A Metafísica, pròpriamente, baseia-se nas operações abstractivas de terceiro grau. Elas são, inegàvelmente, o fundamento para as operações Metafísicas, e até para a constituição do próprio objecto desta ciência.

Mas acontece que nós alcançamos os arquétipos, não pela abstracção; esta tem uma função muito parcial. Ela nos dá apenas algumas idéias como se vê na Metafísica, pela abstracção de terceiro grau. Mas o importante nisto tudo, o que salientará Scot, e sobretudo, São Tomás, Santo Agostinho, São Boaventura, e todos grandes filósofos escolásticos, é que intuímos as leis, e elas não são produtos de uma mera abstracção. Nós não as alcançamos através de uma operação abstractiva, mas, sim, por uma

intuição apofântica, e é êste o ponto fundamental onde há divergência entre a posição aristotélica e a posição platônica, o que também aceita São Tomás.

É que Aristóteles quer fundar todo o nosso conhecimento apenas na abstracção; quer dizer, nós, em vez de contrair, que seria o caminho para a concreção, vamos descontraindo, vamos tomando, nas coisas, os seus aspectos cada vez mais gerais, até chegar àqueles gêneros supremos, que seriam irreductíveis a outros gêneros. Êste é o modo de filosofar aristotélico. Mas o modo de filosofar platônico inclui êste também; contudo, não se prende exclusivamente a êle, porque ao colocar as coisas nos diversos graus abstractivos, trata de captar as leis, que regem os diversos aspectos da realidade, em que esta é cognoscível.

Ora, não é produto da abstracção alcançar-se o princípio da não-contradição, que não é resultado de uma última abstracção, e Aristóteles sabia disso. O que vem demonstrar que êle, no livro *Kappa,* prossegue, do 1062 em diante, a defender o princípio de contradição, combatendo, naturalmente, as posições errôneas de Heráclito, Protágoras, etc., e também aquêles que o combateram, que lhe puseram restrições. Vai mostrar que a validez dêsse princípio é dada por uma intuição, por uma iluminação, e não propriamente producto de uma abstracção.

Chamamos a atenção para esta passagem, que é o coroamento de tudo quanto queremos dizer (no 1061 b, da 33 em diante) onde êle, depois de fazer um exame da ciência Física e da ciência Matemática, conclui: "Eis por que tanto a ciência Física como a ciência Matemática devem estar colocadas como partes da sabedoria" (da *sophia,* a décima ciência, e termina por concordar com ela). A única diferença que há é que êle considera que a Metafísica, como êle a entende, poderia, perfeitamente, abranger a teoria dos princípios, o que, infelizmente, não se dá, porque a Ontologia, estudando o ser enquanto ser, não estuda o princípio do ser enquanto ser. Ela pode estudar, como a Matemática estuda a filosofia dos números, que pertencem à Filosofia da Matemática. Haveria, assim, uma Filosofia da Metafísica, uma Filosofia da Ontologia, uma filosofia que estudasse os princípios do

ser, o que, precisamente, é a Matese. O que convém dizer é o seguinte: a Matese não é uma disciplina que tenha de se excluir totalmente da Metafísica, porque ela abrange inclusive a Ontologia, como esta abrange o ser que está além da Física, além dos objectos físicos, além dos objectos que nascem, que têm nascimento. A Matese tem, como seu objecto, entes eternos, verdades eternas, idéias eternas, arquétipos, *arithmoi arkhai,* etc. Seriam todos êsses os objectos que, na sua classificação, pertenceriam ao que se chama *principia,* na Matese. Então, ela tem também uma série de objectos, inclusive o ser enquanto ser, o nada enquanto nada, que passam a ser objectos de estudo. Não se quer, com isso, afirmar que o nada, enquanto nada, tenha uma realidade de per si, seja alguma coisa.

Depois de apresentarmos a posição de Aristóteles, vamos dispensar a posição de Santo Agostinho que, evidentemente, é a nossa. Mas, como mais adiante vamos ver, apresentaremos a posição de São Boaventura, a posição de Scot, que é muito importante, a de Suarez, e a de São Tomás analisada, hoje, por grandes tomistas, que se dedicam, especialmente, a justificar a colocação da Matese na Teologia, como sapiência divina, da qual participa o homem.

CAP. IX

TOMÁS DE AQUINO, SCOT E A MATESE

Lenine escreveu algumas obras de filosofia, e que tiveram repercussão entre os partidários das suas doutrinas, e, também, certa influência sôbre elementos de outros setores. Instado constantemente, para que definisse claramente em que consistia o "seu materialismo", já que o exposto por Engels confundia-se com o materialismo vulgar, em seu *"Materialismo e Empiriocriticismo"*, Lenine, com bastante brilho, definiu muito claramente a sua posição do ângulo gnoseológico, que pode estabelecer-se como definitiva: "Materialismo é aquela posição que admite sempre a anterioridade do objecto sôbre o sujeito."

É uma posição, em suma, do ângulo gnoseológico, que nos coloca em face do mundo como apenas uma tábula rasa, que capta os fantasmas, e sôbre êle construirá as suas generalidades.

Ora, de antemão, podemos dizer que esta posição não é cristã, é anti-cristã. Esta posição põe-se em contraste, completamente, aos livros sapienciais e, também, à palavra de Cristo, e em oposição ao pensamento dos maiores filósofos que a Igreja Católica teve, e também os que o Cristianismo, fora da Igreja Católica, pode alinhar. Sòmente podem defender uma posição sensualista homens de porte menor, porque não conhecemos nenhum filósofo de real valor, que aceitasse essa situação.

Ora, o problema coloca-se em face do que, na Filosofia, podemos chamar de *nativismo*. Em nosso "Dicionário de Filosofia", no artigo *nativismo*, fizemos uma síntese muito clara des-

sa posição, que é a seguinte: "É a teoria, o nativismo, ou melhor, a tendência, que considera certos caracteres, funções, idéias, ou elementos parciais das mesmas, como inatos ou congênitos".

O nativismo não é uma teoria que parte de um princípio, mas é uma característica de certas teorias que visam fenômenos diferentes, e que é comum a suposição de carácter congênito de pelo menos de um dos elementos localizados em cada caso. O nativismo encontra o seu campo de aplicação mais importante na questão das origens dos conhecimentos humanos.

Em oposição, há uma interpretação discutível do princípio de que nada está no intelecto que anteriormente não estivesse nos sentidos. As teorias nativistas afirmam que, pelo menos, parcialmente, os nossos conhecimentos são causados em virtude de propriedades mentais congênitas, e iguais em todos os indivíduos. Das diversas interpretações, que se podem dar ao têrmo parcialmente, procede a diversidade das teorias construídas sôbre esta matéria. Parcialmente, pode significar que uma parte das idéias que possuímos não apreendemos pelos sentidos ou por qualquer percepção. Também pode significar que todos nossos conhecimentos incluem, na sua origem ou constituição, um elemento que não vem de fora. Ou, por uma combinação dessas duas possibilidades podem encontrar a sua interpretação mais estreita no sentido de ter uma parte das nossas idéias, implica, na sua origem ou constituição, um elemento congênito (1).

É impossível enumerar aqui as muitas teorias de laivo nativista, que se sucederam desde a Filosofia grega até hoje, dentro dessas três variedades de interpretação.

Para pôr em claro muitas confusões reinantes na discussão dessas teorias, convém estabelecer uma distinção muito acertada e necessária quanto à independência do conhecimento, das impressões sensoriais, a saber: a distinção entre uma independência

---

(1) O **nativismo** afirma, quando bem compreendido, que «nada **há de sensível** no nosso intelecto que antes não tenha estado nos sentidos, **não, porém, a sua representação intelectual, não sensível, sem imagem.**

causal de origem, independência lógica de constituição. Assim as idéias inatas de Platão possuíam uma completa independência lógica, porque a estructura lógica das idéias eternas não pode ser tirada da percepção das coisas contingentes, que só têm função de lembrar a respectiva idéia preexistente na mente. Mas a necessidade de tal lembrança, a *anamnésis,* constitui a dependência causal quanto à actualização da consciência ou, em têrmos platônicos, da memória.

Também, o transcendentalismo de Kant, embora queira refutar as idéias inatas, e insista em que o elemento inato do conhecimento não oferece absolutamente as feições do próprio conhecimento, não obstante considera a constituição essencial do espírito como elemento *congenitum.* (Note-se bem: considera a constituição essencial do espírito a estructura do próprio espírito, como elemento congênito, indispensável do conhecimento, que por outro lado só é efectivado por meio das impressões sensoriais).

A concepção kantiana de inato chegou a um predomínio quase absoluto. Mas é contestável se se pode considerar êsse sucesso um triunfo do nativismo, visto que, segundo Kant, as propriedades universais do espírito, que parcialmente condicionaram o conhecimento, não existem dentro do tempo, de maneira que as palavras *inato* e *congênito,* pròpriamente, não podiam ser aplicadas pelo menos em seu sentido comum.

Desde o século XIX, o nativismo tomou novos aspectos pela sua ligação, ora tentada com a questão de hereditariedade. Sempre foi considerado óbvio que a totalidade dos conhecimentos, que o indivíduo possui, mesmo que inteiramente devido à experiência, de certo modo não é devido só à experiência dêsse indivíduo.

Surgiu, então, a doutrina de que o indivíduo dispõe dos resultados adquiridos hereditàriamente, das experiências feitas por seus antecedentes. Êsse problema e a dificuldade de que, de acôrdo com a teoria de Weisman, nenhum carácter adquirido pode tornar-se hereditário, ainda hoje constitui os temas de con-

trovérsia, nos quais, mais freqüentemente, aparece o têrmo nativismo. Ora, se nós admitíssemos como verdadeira a teoria de Weisman, não teríamos ainda que admitir negasse a possibilidade, ou, pelo menos, a postulação de que algo antecede no conhecimento, algo subjectivo, que antecede ao objecto. Porque êsses elementos adquiridos, hereditàriamente, das experiências anteriores poderiam corroborar novas experiências, ou melhorar novas experiências, mas não é por êsse lado que se busca a solução da presença do subjectivo e, também, de uma parte de antecedência dêle.

A verdadeira posição que se pode tomar aqui é, dentre as três possíveis: 1.º) a anterioridade total do objecto sôbre o sujeito; 2.º) a anterioridade total do sujeito sôbre o objecto e, 3.º) a anterioridade parcial do sujeito e do objecto, que seria a posição *partim-partim* (parte-parte), que é a posição genuìnamente escolástica e cristã, à qual nos filiamos e defendemos. E é o que passamos a demonstrar.

Por outro lado, não se deve admitir que Platão aceitasse que tivéssemos, em nossa mente, já construídos, os esquemas noéti-co-eidéticos das coisas. O que êle diz apenas é que possuímos os esquemas eidéticos e também os noéticos, virtualmente, e que podem ser actualizados. Então, como êles podem ser actualizados, a nossa mente tem a capacidade de poder actualizá-los. Esta capacidade, esta aptidão da nossa mente, tem de certo modo, antecedência. Tem de ter uma antecedência, porque a potência, de qualquer forma, nestes casos, tem de ser antecedente ao acto, embora ela esteja fundada, naturalmente, num acto, que é a mente humana, ou a alma humana; quer dizer, a alma humana tem a potência de poder actualizar os esquemas eidético-noéticos de tôda espécie. Conseqüentemente, a alma humana contém em si mesma, na sua subjectividade, uma potência apta a ser actualizada, a qual, em determinadas circunstâncias, se actualizam. O conhecimento não é próprio do objecto sôbre o sujeito, mas é o resultado de uma cooperação das condições subjectivas e objectivas. Esta é a verdadeira posição platônica. E Platão, ao dizer que nós nos *relembrávamos*, ou nós desesquecíamos, êsse esquecer afir-

ma a virtualização, porque o que se esquece não se tornou nada, apenas se virtualiza, e, quando se *desesquece,* quer dizer que deixa de ser virtual para ser actual. Daí a *anamnésis* platônica ter êsse sentido. É inútil querer modificar êste pensamento e apresentá-lo de outro modo, com o intuito malévolo e impiedoso de torcer a verdadeira posição platônica, para servir a interêsses verdadeiramente farisaicos, que tentam lançar a concepção gnoseológica cristã dentro do sensualismo, o que repelimos, como repeliram os grandes filósofos da Igreja, embora alguns de menor porte andem pregando o contrário do que está claramente exposto nos textos de todos os grandes autores. Absolutamente Platão não o afirmou, nem o faria, porque era suficientemente inteligente, e só apresentar essa possibilidade já é uma afronta a uma figura daquele vulto, como afirmar que a criança tivesse a idéia já construída de qualquer coisa. Não, ela tem aptidão para construi-las, naturalmente, após a experiência, porque é por meio desta que se inicia o processo de actualização. Mas há, e êste ponto é importante, a presença de algo que não pode ser tirado da experiência. A eternidade não pode ser tirada da experiência contingente, de modo algum, e quando se alcança a uma idéia eterna, alguma coisa está presente nesta operação que ultrapassa a contingência.

Ou, então, a idéia não é eterna; e, teremos de negar as idéias eternas. Alguns procedem assim. É o satanismo actuando de maneira decisiva para evitar a afirmativa cristã. O principal é negar, dentro do homem, qualquer presença da eternidade, qualquer participação com Deus.

Se tomarmos o *Eclesiástico,* que ao lado do livro *"Da Sabedoria"* são os dois mais importantes dos livros sapienciais, encontraremos nêles suficientes afirmativas, que nos são favoráveis.

Nós não pretendemos, por ora, demorar-nos prolongadamente sôbre textos, passagens de autores, sôbre uma tese evidente, uma posição que está clara, de algo que não permite novas interpretações. Todos os grandes filósofos da Igreja, todos os grandes intérpretes, todos os grandes exegetas interpreta-

ram assim. Não há outro pensamento. Mas agora, perguntamos, por que, então, poderia haver uma dúvida quanto à justificação da Matese ante o pensamento cristão?

Êste ponto é até ridículo, porque, realmente, a Matese é sabedoria cristã. Mas se alguém põe-no em dúvida, é porque não compreendeu o verdadeiro sentido da Matese, não compreendeu o que seja a contemplação sapiencial de que falam os grandes vultos da filosofia, a sapiência, a *sophia.*

Como a palavra pode permitir a inclusão dos aspectos mais específicos, e como muitos dêles são alcançados, partindo-se da contingência, podem alguns chegar à conclusão, mas falaciosamente, por falácia de conclusão, de que tudo parte da contingência. Mas aqui êste salto de que nós da contingência possamos chegar às idéias eternas, captar a eternidade de alguma coisa, captar a necessidade absoluta de um axioma, é um salto que não tem absolutamente explicação, sem que haja em nós, antecedentemente, êste poder de proceder assim.

Vejamos, por exemplo, algumas passagens de S. Tomás em tôrno da *sabedoria.* Diz êle, na "Summa Theologica", *Primo-secunda,* 23 a 2: "e a sabedoria, pela qual somos sábios, é uma participação da sabedoria divina." É para São Tomás, portanto, uma participação da sabedoria divina, e com esta alcançamos a juízos necessários e eternos, da qual afirma que participamos num grau elevado.

Quando São Boaventura fala da nossa *cointuição* divina para alcançar os juízos necessários e eternos, êle não quer nos dizer que nos tornamos Deus, porque o *quo* indica que nós acompanhamos Deus nesta intuição, que intuímos com a presença da sua própria graça, mas proporcionadamente às nossas condições criaturais. Nós não chegamos, como mais adiante vamos ver nos autores que citaremos, que tenhamos a visão dos bem-aventurados em relação a essas idéias eternas, mas apenas as alcançamos dentro das possibilidade humanas.

No livro *Primo-secundo,* q. 57, art. 2, êle diz: "tôda sabedoria é ciência, enquanto versa nas conclusões, mas difere das outras ciências enquanto gira acêrca dos princípios".

A sapiência, enquanto gira e versa em tôrno das conclusões, é a *ciência;* enquanto gira e versa em tôrno dos princípios é pròpriamente a *Matese,* a parte sapiencial.

As causas, que estão inclusas nos princípios, porque são espécies de princípios, são objectos pròpriamente da Ontologia. Mas o que a Matese procura é o princípio do ser ou princípio do não-ser. Para isso ela tem dois caminhos a seguir.

Mais adiante, no mesmo livro, na q. 57 a. 2, êle diz: "a sabedoria contém sob si a ciência, a sabedoria é só uma, embora as ciências sejam muitas". E no mesmo artigo, êle diz: "a sabedoria é a maior das virtudes intelectuais. Julga-as, porque pode julgá-las e pode ordená-las". Mais adiante êle distingue, entre si, *sabedoria, ciência* e *entendimento.*

A sabedoria é um dos sete dons do Espírito Santo, êste é o pensamento cristão. Os dons da sabedoria e da ciência são certas perfeições da mente humana, segundo as quais se dispõe a seguir o instinto do Espírito Santo no conhecimento das coisas divinas e humanas. Encontramos essas doutrinas no livro *Primo-secundo,* q. 68, art. 5. Êle diz em *b* 2, questão 45, art. 1.: "A sabedoria, dada por Deus, é um dom do Espírito Santo. A sabedoria, adquirida pelo estudo, é uma virtude intelectual." Diz êle, ainda, na 1.ª parte, q. 79, a. 9.º, o seguinte: "o dom da sabedoria está na razão superior; o dom da ciência, na razão inferior." E, no *Primo-secundo,* q. 68, a. 7: "o dom da sabedoria é o mais excelente dos sete dons do Espírito Santo, mas é inferior ao da caridade".

E, finalmente, no livro *primeiro,* q. 39, no a. 7, êle diz: "o Filho é a sabedoria do Pai, é formalmente sábio, com sabedoria essencial sòmente, eficientemente com sabedoria ingênita só, mas por si mesmo, enquanto tal, é sabedoria engendrada."

Esta sabedoria é, como dizemos, a presença de Cristo em nós. Oportunamente, veremos o pensamento de São Tomás em face dos tomistas de hoje. E mais: esta sabedoria é a que nos foi prometida nos *livros sapienciais*.

* * *

Examinemos agora Duns Scot, um dos autores cujos textos são comprobativos do que afirmamos.

Aristóteles parte da inducção e da experiência exterior, pois lhe é fundamental o pensamento *nullius est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (nada está no intelecto que não esteja primeiramente nos sentidos) indicando que o caminho principal é o inductivo.

O processo inductivo que parte das coisas particulares para as universais, passa a ser de máxima importância para a posição gnoseológica de Aristóteles. Mas essa inducção pode ser tomada de duplo modo, como Duns Scot mostra no *Opus Oxoniensis* 1, 3, distinção 24, n.º 19, onde examina dois tipos de inducção: aquela que corresponde a um conhecimento que tem a sua origem nos sentidos, e a que nos vai induzir a uma ciência necessária; porque, quando intuímos um princípio como "qualquer todo é maior que a sua parte", portanto êste e também aquêle todo, esta evidência dos princípios, na ciência, diz êle, *non dependet ex singularibus,* não depende dos singulares. E, mesmo se *nullum singulari esse,* e mesmo que não houvesse nenhum singular, que não houvesse nenhuma experiência, êste saber *sit necessariorum,* seria dos necessários, seria *vera scientia* do ser.

Então, diz êle: *"sed principia sunt nota ex terminis aprehensis"*, (mas os princípios são notados dos próprios têrmos apreendidos); quer dizer, podemos construir uma ciência necessária, partindo de têrmos determinados, de têrmos expostos, de têrmos com conteúdo ou sem conteúdo, como o podemos fazer na Matese. É o que êle afirma e está nesta passagem que citamos, e mais adiante prossegue: "sem a "cognição dos primeiros princípios obtidos dêste modo, a ciência não tem base suficiente", e diz êle: "a ciência só é verdadeira ciência, quando ela tem base nestes princípios, até a própria ciência natural".

Mais adiante, já nas *Expositiones,* 1, n.º 14, estudando as conclusões que podemos tomar *propter quid* e *quia,* volta outra vez a mostrar em que consiste, pròpriamente, a sapiência.

A sapiência versa sôbre essas causas altíssimas, que são os princípios do ente enquanto ente. Aqui, ela não versa só sôbre estas causas, aqui apenas Scot determinou como se ela versasse sòmente sôbre essas causas. Ela versa sôbre todos os princípios, inclusive os princípios não só do ente, mas, também, do não-ente, e de qualquer outra conceituação, ou propositura que o homem ofereça.

Nos comentários à "Metafísica" de Aristóteles, na 1.ª e na 2.ª questão, *in* 1.º vol. 2, questão 1, n.º 2, examina os princípios: "Êstes princípios, que alcançamos *ex lumine naturali intellectus*", pela luz natural do intelecto, "tornam-se mais um hábito, que é o hábito dos princípios". Êle diz: "podemos partir da idéia de que o intelecto é uma *tábula nua*", aceita, e também de que os princípios daquele não são inatos "mas, de certo modo o são, porque o intelecto, pela sua própria luz, é que vai captá-los, e sôbre êles não erra, nem erra sôbre as suas conclusões".

Como se vê, no processo demonstrativo, ensina a obedecer, a seguir êsses princípios.

Quando se fala em *tábula rasa* diz-se, em geral, que se concebe o nosso espírito como completamente vazio. Mas dessa maneira não resolvemos o problema, porque não há conhecimento sem uma acomodação e uma assimilação. É êrro considerar nossa mente uma máquina fotográfica, capaz apenas de gravar, como alguns sensualistas julgam, (pois, neste caso, não deveriam esquecer que essa máquina só funciona se tiver um material capaz de sofrer as impressões luminosas). E nossa mente também não funcionaria se ela não tivesse também capacidade de sofrer, de realizar assimilações na proporção da adaptação pela acomodação de algo prévio aos factos, porque, dêste modo, então, a pedra poderia tornar-se inteligente, o que não pode nenhum ser que não tenha, de antemão, algum princípio da própria inteligência.

De maneira que a teoria da *tábula rasa* é uma afirmativa muito perigosa, pois, exige-se que essa tábula esteja revestida de

cera, para sofrer a acção de escrever. O mesmo se dá em relação ao nosso espírito, à nossa mente; ela tem de ter esta capacidade de captar, e só poderá recolher pela assimilação sensitiva e não por incorporação material do objecto. Há apenas uma modificação de potenciais, proporcionados à esquemática que se acomoda.

Veremos a seguir uma explicação muito inteligente de Santo Agostinho, que Scot vai aproveitar, e que nos esclarece bem a diferença: é que o intelecto, enquanto intelecto, e enquanto trabalha com as coisas contingentes, é como uma tábula rasa. Mas, enquanto trabalha como intelecto necessário, já não o é. É o que passaremos a evidenciar no exame do pensamento de Scot.

Depois dessa passagem, êle nos fala no hábito dos princípios, que é uma virtualidade, que muitos poderão julgar que é adquirido, já que a criança, por si só, não é capaz de chegar aos primeiros princípios e não é capaz de construir as idéias eternas Só depois de certo desenvolvimento da mente humana é ela capaz de alcançá-los, e pode ser estimulada pela *iluminação* de que tanto falou Platão, compreendida por São Tomás, utilizada por todos os filósofos que citamos, inclusive Scot.

No *Opus Oxoniensis,* no 1.º vol., 1, na distinção 3, questão 4, n.º 18, êle diz que a acção do nosso intelecto reduz-se por essas qüididades inteligíveis ao próprio intelecto divino, por meio do qual é capaz de captar as verdades "sinceras", as verdades eternas. Interpreta esta passagem, lembrando-se do que Santo Agostinho expõe sôbre o mesmo assunto para clarear o que realmente aquêle quer dizer sôbre o tema. "O nosso intelecto, movido por Deus, permite vejamos as coisas sob as regras eternas."

Então, mais adiante termina por dizer que nosso *intellectus viatoris,* o intelecto do *homo viator,* do homem viandante, tem a capacidade de poder conhecer as coisas, pela ilustração (iluminação especial da própria luz incriada, que é a luz divina); portanto, admite a *cointuição,* como a admitia São Boaventura.

A cognição pelo nosso intelecto dos princípios das coisas, divide-se: 1.º) no referente aos princípios; 2.º) no referente às

conclusões e, 3.º) no referente às verdades contingentes. Êste é o principal ponto. O conhecimento dos princípios é, precisamente, a *sapiência,* a intuição sapiencial. O conhecimento das conclusões é, pròpriamente, a Filosofia, e o conhecimento das verdades contingentes, é parte da Filosofia e para das Ciências contingentes. O princípio da demonstração, afirma Scot, nós o captamos graças à sapiência. Graças a êsses princípios podemos tirar as conclusões. Alcançadas as proposições necessárias, chegamos às proposições contingentes, e por meio delas, por meio dessas idéias eternas, podemos comparar o valor dessas proposições contingentes. Então, ainda no *Opus Oxoniensis,* 1, 1.ª, distinção 1, questão 3, n.º 2, há uma passagem importantíssima: Há, portanto, no intelecto, dois actos de assentir que, de certo modo, têm uma certa complexidade. Aquêle que captamos *propter se,* como princípio, é um, e outro o que não captamos na verdade *propter se,* quer dizer: "*sed propter aliud vero*", por um outro verdadeiro. Então "*sicut conclusioni propter principia*", alcançamos os princípios na sua verdade, na sua eternidade, e é "*propted aliud in vero*", quer dizer, é fundado nessa verdade que alcançamos as conclusões, "*conclusioni propter princípia*".

No *Opus Oxoniensis,* Prólogo, na questão 2, n.º 12, e também na questão 1, 4, distinção 43; questão 1, n.º 10, há outras passagens muito importantes, em que êle diz: "da cognição da evidência em face da cognição da evidência da coisa, alcançamos (os princípios) sem possibilidade nem temor de errar". Quer dizer, alcançamos a êsses princípios com absoluta segurança de que estamos absolutamente certos. Podemos construir êstes juízos com a segurança absoluta da sua evidência. Está aqui um ponto importante, que se encontra na *Opus Oxoniensis,* 1, 2, distinção 6, questão 2, n.º 11. Estas verdades dos princípios são captadas *ex terminis,* dos próprios têrmos; as conclusões são tiradas *ex principiis,* e podemos assentir que tudo isso é carente de liberdade, pois tudo se dá necessàriamente, o que vem provar que a posição de Scot está adequada à nossa.

Façamos agora um rápido exame da *Ética* de Aristóteles, que vai nos ajudar a compreender melhor Scot, porque é fundada,

precisamente, nos estudos sôbre essa obra, que êle tece uma série de comentários favoráveis à posição matética.

Assim, vemos, nos comentários de Scot à Ética de Aristóteles, no livro, 1.º, 6, cap. 6 e 7, o seguinte: "Aristóteles distinguia sapiência de intelecto, sapiência *(sophia), intellectus (nous),* ciência (*epistéme*) e prudência (*phrónesis*) e arte (*tékhne*). E, prossegue: "distinguia-os como hábitos intelectuais e, assim, a sapiência versaria sôbre as causas altíssimas, que são os princípios do ente enquanto ente; ou seja, das primeiras causas, que são princípios incompletos, como as substâncias imateriais, ou completos, como sejam dignidades, e, màximamente, as proposições, que contêm, virtualmente, tôda a demonstração, não contendo-a, naturalmente, substancialmente: e eis a *sapiência*".

Agora, o *intelecto* versa sôbre os princípios próprios da demonstração, a qual decorre segundo a substância.

A *ciência* versa sôbre as conclusões, porisso é ela o hábito das conclusões. E, daí surge o hábito da prudência, depois da arte, que pertence ao intelecto prático. A potência, que vai, naturalmente versar sôbre a actividade, sôbre o que é agível, e tende a dirigir-se para a *práxis,* que é acção imanente, não transeunte; enquanto o que é exterior e material é a *arte,* que já é tendente para as coisas factíveis, como é exposto na Ética.

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco,* 6, no cap. 6, no estudo da razão intuitiva, estabelece a diferença entre a *sophia aplós,* quer dizer, a *sophia* absoluta, que seria a sabedoria, pròpriamente dita, que é capaz de demonstrar os princípios de tôdas as ciências e ao mesmo tempo aquela que estabeleceria êstes princípios, e finalmente o *nous* (intelecto), que é o conhecimento das verdades indemonstráveis, e a *epistéme,* que seria a das demonstráveis.

Ora, os primeiros princípios são indemonstráveis, pois mostram-se por si mesmos, não necessitam de têrmo médio. A sua validez não decorre de uma conseqüência, muito embora a Matese possa, ao trabalhar com os primeiros princípios, depois tirar conseqüências rigorosas, o que é importante salientar, pois, além de sabedoria, a Matese é também ciência.

Scot nos mostra que o intelecto é determinado a inteligir. No seu poder êle não é determinado a não inteligir. Êle não tem a possibilidade dos actos contrários, de assentir e de dissentir; êle alcança directamente a verdade. Essa é a parte do nosso entendimento que alcança a verdade, necessàriamente. Já não é o que acontece com a vontade, porque esta tem possibilidade dos actos contrários, que é a sua liberdade. Esta a razão por que o intelecto, quando bem orientado, não pode errar quanto aos princípios supremos, e também não pode errar quanto às conclusões, que são imediatamente conseqüentes dêsses princípios. Então, diz êle, que é impossível, simultâneamente, ser e não ser, é impossível a qualquer totalidade de não ser maior que a sua parte, e outros princípios que a mente humana pode alcançar, os quais são livres de êrro, o que decorre da composição da necessidade dos próprios têrmos examinados, *ex lumine naturali intellectus,* pela própria luz natural do intelecto, que vai aderir a esta verdade.

De maneira que, diz êle, embora a nossa alma, de certo modo, seja uma tábula rasa ou *in qua nihil depingintur,* contudo, como *intellectus non potest errare circa principii,* não poderá errar acerca dos princípios e das conclusões, os quais decorrem, demonstrativamente, dos princípios decorrentes do próprio princípio. De maneira que o nosso intelecto, em face dêsses princípios, não nos *decepciona,* nem a própria experiência nos vai decepcionar, porque esta vai comprovar a validez dêstes princípios, que alcançamos.

Mais adiante vamos encontrar outra passagem importantíssima de Scot ao comentar Santo Agostinho. À *sapiência* pertence a cognição intelectual das coisas eternas, à *ciência,* na verdade, a cognição racional das coisas temporais. E é precisamente a cognição das coisas temporais que a nossa sapiência não pode alcançar, a não ser através da própria experiência.

E aqui surgiu a confusão ao querer negar-se a possibilidade de uma "cognição intelectual das coisas eternas, baseada na cognição racional das coisas temporais", quer dizer: que só podemos chegar a certos aspectos pelo conhecimento intelectual das coisas

temporais, daí negar-se pudéssemos ter um conhecimento intelectual das coisas eternas, porque se não podemos saber se aquêle cavalo que vai nascer é branco, ou de outra côr, não quer dizer que não possamos chegar aos princípios que nos explicam a cavalaridade.

Então, comentando Santo Agostinho no *Trinitate,* livro 12, cap. 15, n.º 25, define a *sapiência,* e que essas coisas eternas, que são captáveis pelos homens, constituem, pròpriamente, a *sapiência,* e também podem fundamentar certa parte da Teologia, porque, afirma êle, Aristóteles não fêz a clara distinção entre a ciência e a sapiência, como deveria ter sido feita. "A sapiência, diz êle, versa sôbre as causas altíssimas, que são princípios do ente enquanto ente; a ciência, contudo, versa sôbre as conclusões; portanto, a ciência é o hábito das conclusões, mas a sapiência pertence ao intelecto especulativo, e à Teologia, e, de certo modo, as coisas altíssimas também pertencem a êsse intelecto; porisso, elas podem ser captadas através do especulativo, da sapiência" (1).

Temos, aqui, um ponto importante, com o qual vamos finalizar esta matéria, com referência à famosa polêmica contra Henrique Gandavensis, ou Henri de Gand. E contudo Scot foi acusado de céptico, de cepticismo exagerado, e chamaram-no até de "Kant do século XIII", como o fêz Gonzalez, e alegava-se que êle defendia um verdadeiro cepticismo à semelhança de Kant. E, por que? Porque afirmava que o homem, por seus meios naturais, não podia alcançar uma cognição das coisas infalíveis.

Ora, isso tudo não tem fundamento, e vamos mostrar porque. A questão contra Henrique Gandavensis fundava-se na seguinte pergunta: *Se alguma verdade certa e sincera pode ser obtida, naturalmente, pelo intelecto viatoris?* quer dizer, se o homem, no estado de queda em que está, necessita de uma ilustração da luz incriada. Esta era a pergunta do *Opus Oxoniensis,* 1.º, distin-

---

(1) Esta é também a doutrina de Tomás de Aquino, como vimos. **A Matese pertence também à Teologia,** e não à Metafísica no sentido aristotélico, que é apenas uma **Filosofia da Física.**

ção 3, questão 4. Aí está a questão tratada. E vamos encontrar estas palavras de Scot, decisivas para a questão: "estas razões eternas, a criatura pode conhecê-las, a criatura tem uma certa visão delas, tem uma certa cognição", e mais adiante examina as opiniões contrárias, expostas pelos acadêmicos, para, finalmente, refutá-las. Inicia dizendo que podemos alcançar a uma certeza infalível nos princípios *per se notos,* como também nas conclusões geradas dêsses princípios, e até nos conhecimentos pela experiência, inclusive até nos nossos próprios hábitos.

Quer dizer: de modo algum defendeu a posição céptica. Agora, o que nos interessa é esta parte onde êle responde o que se refere à Matese. Então, diz êle: "Os sentidos não são pròpriamente a causa dêsses conhecimentos, mas apenas uma ocasião, porque o intelecto não pode captar êsses princípios da simples experiência. Assim o axioma de que "o todo é maior do que qualquer de suas partes" como "qualquer todo é maior que sua parte", o intelecto assenta, e os sentidos não decepcionarão. Se os próprios sentidos fôssem falsos para fundarmos tais têrmos, o intelecto, acêrca de tais princípios, não nos decepcionaria. Êle sempre disporá de têrmos suficientes, que serão a causa da verdade".

Depois passa a definir, na mesma questão, a cognição pela experiência, a cognição pelos nossos actos, e a cognição pelos sentidos, que não nos interessam no caso em questão, mas apenas demonstram que classificar Scot como céptico não tinha o menor fundamento.

Vê-se, assim, que a posição que êle toma em face da sabedoria humana, é esta: temos uma iluminação pela luz natural, mas coparticipada pela luz divina; quer dizer, um dom do Espírito Santo, um dom que recebemos, pelo qual somos capazes de captar as coisas eternas, que jamais podemos retirar das condições do fantasma, pois êste nunca nos apresenta, nunca nos dá a presença da eternidade. Portanto, não é um processo abstractivo, como queria Aristóteles, mas algo que aqui se dá através de uma iluminação. Alcança-se o eterno através da *apophansis* e não através da *aphairesis*.

Agora, aquêles que temem enfrentar o pensamento de Lenine, o pensamento dos sensualistas, dos materialistas, que têm receio de tomar uma posição espiritualista, e que querem, portanto, reduzir a nossa mente a apenas uma tábula rasa, a reflectir o que o fantasma dá, e ser o nosso intelecto apenas um captador de universalidades, já contidas na singularidade, quem pensa dêste modo, naturalmente, não tolerará a nossa posição.

Mas a Matese não nega de modo algum que tenhamos de partir também da experiência. A reducção matética é que não se faz através apenas da abstracção. Nós não reduzimos os acontecimentos às leis matéticas através apenas do processo abstractivo, mas, também, através de um processo, que chamamos de *iluminação,* mas que tem uma verdadeira coerência dentro dêle, como provaremos, e que era admitido e aceito pelo genuino pensamento cristão, e apoiado, no campo filosófico, pelos mais conspícuos autores.

CAP. X

SÃO BOAVENTURA E A MATESE

São Boaventura toma a defesa da Matese e apresenta, na sua obra, uma argumentação poderosíssima, sobretudo em sua *Collationes in Hexaémeron,* lida e aprovada pela sua ordem, a franciscana, três meses antes dêle falecer, a qual é completada pela *Scientia Christi,* onde critica Aristóteles, e dá a justificação genuìnamente cristã daquela disciplina. Examinando as duas posições fundamentais, a *exemplarista,* que é a dêle, que considera como oposta à posição aristotélica, ponto de arranque para êle, não só com prioridade metodológica, mas, também, com prioridade sistemática, que são as coisas que percebemos à nossa volta, êle parte de um outro ponto de arranque, ao menos com prioridade sistemática, que são as idéias ou pensamentos, e vai, depois, mostrar que a Metafísica nada mais é do que a ciência das *causas exemplares,* e que há lugar para uma ciência para tratar dos *princípios, das leis eternas,* ciência, que, diz êle, foi prometida pelos antigos, da qual falavam constantemente, mas que até nós só chegaram nove (1)

---

(1) As nove ciências são as seguintes:

FILOSOFIA	Natural	Metafísica
		Física
		Matemática
	Racional	Gramática
		Lógica
		Retórica
	Moral	Monástica
		Doméstica ou Econômica
		Política

A essa décima ciência, que seria a cúpula, que êle chama provisòriamente de *contemplação sapiencial,* os antigos nada deixaram por escrito, mas apenas dela falaram.

Analisando a filosofia exemplarista de São Boaventura, Frei Miguel Oromi, no 3.º vol. das Obras de São Boaventura, ed. Bac 1957, diz: "São Boaventura não se cansa de repetir à guisa de *ritornello* que as coisas têm três modos de existir, a saber: na mente humana, em sua própria entidade e na arte eterna, (onde trata na *Scientia Christi,* 9.4 cond.). A maneira mais perfeita dessa tríplice existência é na arte eterna, na idéia, no pensamento divino. Enquanto não se penetra essa existência eterna das coisas em Deus, é impossível explicar a existência em sua entidade própria e na mente humana. Ela é a chave de todo o nosso saber acêrca dos sêres. Daí ser mister olhar assinaladamente para cima, para poder dar razão do que está embaixo. A resposta ao problema "que é o que existe?" cai perpendicularmente sôbre as idéias divinas, que se identificam com o próprio Deus, e oblìquamente sôbre as coisas; e, graças à luz projectada por aquelas nestas, tem realidade e valor a idéia do pensamento humano. Finalmente, a Metafísica, que cavalga sôbre essas idéias, sôbre o pensamento humano, apoia-se nela, e tem valor absoluto, não enquanto provêm da luz das coisas, mas enquanto reflectem a luz do pensamento de Deus" (pag. 13).

Mostra que há necessidade de uma ciência acima da Metafísica, e, então, analisa os famosos pares de contrários de Aristóteles, como potência e acto, universal e particular, substância e accidente, um e múltiplo, simples e composto, causa e efeito, para mostrar como faltou alguma coisa nisso tudo. Estuda a Matemática, mostrando que ela não pode ser considerada de maneira tão singela, classificando-a de modo diferente, invadindo o tema do número de outra maneira, até, finalmente, chegar à verdade descoberta pela filosofia pitagórico-platônica dos primeiros princípios. Deus, enquanto é a norma do viver, é a luz

boa. Diz êle: a filosofia pagã nos prometeu alcançar esta ciência, não nos deu nada, porém; nós não temos, não conhecemos, senão aquêles que tangeram, contudo, não a esboçaram.

Prosseguindo em sua crítica ao aristotelismo, penetra nas idéias exemplares: "Dado o fundamento exemplarista da criação, os sêres criados não podem ser outra coisa que um reflexo da essência divina, e as leis que regem interiormente a êsses sêres, não são mais que uma imitação da lei interna de Deus."

"São Boaventura se compraz, muitas vêzes, em pôr de manifesto essas analogias tão íntimas. Na mesma estructura dos sêres corpóreos descobre, imediatamente, êsses *vestígios,* e essas leis que imitam o ser divino. A consideração de um corpo qualquer nos diz imediatamente que Deus fêz tôdas as coisas segundo medida, ordem e pêso: *"Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti".* Êste corpo possui, com efeito, uma determinada dimensão exterior, que é a sua medida; certa ordem interna das partes, que são o seu número, e certo movimento, que vem a ser como o seu pêso.

Mas antes dessas qualidades, que já são em si mesmas vestígios divinos, que correspondem aos atributos apropriados, o corpo é uma substância, um ser que considerado sob o aspecto mais geral e indeterminado, é a sombra do ser primeiro, do qual provém." (pág. 57).

Finalmente aceita a tese, com estas palavras: "Dessa maneira o Santo, olhando para baixo, para as criaturas, como fazia Aristóteles, e olhando para cima, como melhor o fizera Platão, vai descobrindo o verdadeiro ser das criaturas, que não é outro que o ser sombra, vestígio e imagem do Criador.

Os filósofos poderão ignorar êsse ser das criaturas, como poderão, também, repeli-lo voluntàriamente, e excluí-lo da sua investigação. Nêsse caso, as criaturas não deixariam de ser o que verdadeiramente são, mas a seus olhos não ficará mais que a natureza desprovida de sentido, um resíduo brilhante que carece de inteligibilidade." (pág. 57).

Então, São Boaventura continua desenvolvendo suas especulações e expõe êstes argumentos importantes: a sua posição não é uma posição aristotélica. E êle bem conhecia Aristóteles, pois é falso dizer-se que não o conhecia. Êle, pròpriamente, não combateu Aristóteles, mas, sim, os excessos aristotélicos, que abundavam na Universidade de Paris. E se êle entrou em choque com São Tomás, em alguns aspectos, foi precisamente nos pontos em que êste se deixou dominar por Aristóteles. É verdade que quando se referia a S. Tomás dizia: um certo *(quidam)*... diz isto e aquilo, etc." São Tomás também fazia o mesmo. Mas se São Boaventura, tivesse prestado mais atenção a São Tomás, perceberia que não era êle tão aristotélico assim como julgou, pois, nessa fase, São Tomás já buscava conciliar o pensamento de Platão com o de Aristóteles.

A questão da iluminação, o problema da *apophansis,* da intuição apofântica, é fundamental em Platão, em Santo Agostinho, em São Boaventura, porém, não em Aristóteles.

Na verdade, como é que o homem pode chegar a estas verdades eternas? Ora, sabemos que Aristóteles nega ao homem a possibilidade de alcançá-las, pois se o fôsse, seria capaz de construir uma ciência das verdades eternas, que seria a Matese. Então, essa ciência, diz êle, seria a ciência suprema, seria a ciência reguladora de tôda ciência. Isso é impossível, porque o homem parte da experiência, e a ciência é sempre produto de abstracção. Mas a experiência sensível não é a causa do nosso conhecimento. Apenas o que o conhecimento sensível nos dá são motivantes, mas as causas são outras. Nós jamais poderíamos, partindo da matéria sensível, chegar ao universal, de maneira nenhuma. Aristóteles não o consegue, daí ter de dar ao intelecto agente um princípio activo, que não depende, entitativamente, dos meros dados sensíveis, oferecidos pela sensibilidade. Êsse princípio activo realiza essa abstracção, que, na concepção platônica, é feita, nos graus superiores, através de uma iluminação, da *apophansis.*

Então, a pergunta que permanece é esta: como é que pode o ser humano, que é um ser limitado, um ser imperfeito, alcançar as verdades eternas? Ora, São Tomás, quando se colocou em

face dêste problema, ao tratar dêle em sua *Summa Theologica* 1.ª parte, q. 84 art. 5.º, que tem êste título: *se ao homem cabe alcançar as verdades eternas,* e depois de expor as aporias e de apoiar-se em Santo Agostinho, afirma que sim. Contudo não é só esta passagem, há inúmeras outras, como ainda veremos.

Esta atitude de São Tomás é um escândalo para alguns tomistas. Alamanus, ao reproduzir a obra citada, escamoteia tôda esta passagem e ainda outras, para dar entender que São Tomás não admitia fôsse a mente humana apta a alcançar as verdades eternas.

São Boaventura explica a sua posição, cuja síntese faremos a seguir:

"Para compreender a acção reguladora e motriz das razões eternas *(razões eternas* são os *logoi)* é mister volver outra vez à metáfora da luz. Êle distingue entre luz *(lux)* e esplendor *(lumen).*

A luz é a própria forma substancial, a que dá o ser ao corpo lúcido, pelo qual um corpo luminoso é principalmente activo, como causa reguladora e motriz. Como forma substancial dos corpos, a luz, além de conferir o primeiro ser à matéria, regula e move o desenvolvimento e a actividade dos corpos. Em si mesma é imperceptível aos sentidos.

A luz, enquanto é fulgor sensível aos sentidos, é forma accidental. Da mesma maneira que Deus, a luz puríssima, as idéias eternas regulam e movem a mente humana sem serem vistas. De que modo?" Então, êle considera, em primeiro lugar, "as idéias eternas a modo de regras. O próprio da regra é reter e manter dentro de limites fixos; a regra é, pois, um princípio de fixidez e estabilidade. As regras eternas são, por conseguinte, para a nossa inteligência, todos aquêles modos pelos quais a nossa mente conhece e julga que tal ou qual coisa não pode ser de maneira outra de a que é. É próprio do nosso entendimento, precisamente, ser mutável com o nosso ser; as coisas e as essências das coisas apreendidas por nossa mente, de si são também mutáveis. As regras eternas, por sua acção reguladora,

comunicam ao nosso entendimento e às essências apreendidas a imutabilidade, necessidade, e fixidez próprias de nossos conhecimentos certos, graças a essa acção reguladora, pela qual, de certa maneira, transcendemos o criado, podemos formular juízos de uma necessidade absoluta e eternamente válida.

As idéias divinas são ademais reguladoras, enquanto dirigem ou assinalam a trajetória para o conhecimento de outras verdades. É o que São Boaventura expressa com as palavras *ratio motiva (razão motriz)*.

Algo assim como a luz, forma substancial do corpo, move êste até à última forma substancial. Assim, também a luz das idéias divinas move e conduz a nossa mente, por entre as verdades parciais de nossos conhecimentos, para a visão de uma verdade mais elevada, na qual se acha a plenitude da evidência, que fundamenta seu assentimento de maneira infalível. Mas assim como a forma substancial da luz não é a única causa das novas formas substanciais, assim tampouco a luz divina é a única que move a nossa razão, mas juntamente com a luz da verdade dos primeiros princípios e a luz que recebe das coisas. Das idéias eternas recebe a nossa mente a certeza *simpliciter* dos primeiros princípios e dêstes a certeza *secundum quid*. É, pois, pela luz das razões eternas que nossa mente recolhe, ordena a multiplicidade de nossas experiências sensíveis, dos conceitos, dos princípios formados à base das coisas, e os conduz até os primeiros princípios simplicíssimos, pelos quais a mente conhece e julga, e que não pode ser de outra maneira" (pág. 108 e 109).

São Boaventura chama de *reductio* ou *resolutio*, o que chamamos de *reducção matética*. Reduzir a verdade de um juízo qualquer é conduzí-lo, de condição em condição, até chegar às verdades eternas, que fundam ou justificam a sua evidência, que é o método matético, que em breve estudaremos.

Assim, êle vai desenvolvendo, aliás, em trechos fabulosos, e nos explica como se dá essa acção. Não é por uma intuição nossa, mas por uma *cointuição*. É a presença de Deus em nós, que permite a sabedoria, a sapiência. A sapiência é esta capacidade

de captar os primeiros princípios. Nós às vêzes captamos mais fàcilmente o primeiro princípio, de que o agente actua proporcionadamente à sua natureza, do que sabemos como actua. A actuação do homem não saberemos talvez delimitá-la. Mas sabemos de antemão que, seja qual fôr a sua actuação, será dentro dessa proporcionalidade. Êle mostra que podemos chegar a uma verdade eterna, sem conhecer que ela inclua uma realidade da nossa experiência, sem dominar totalmente a experiência, mas sabemos, de antemão, que essa experiência, de modo algum será contraditória àquela lei. Construídas aquelas leis, sabemos quais são os limites da nossa experiência. Então, nosso trabalho será êste conhecimento, que é um conhecimento do qual nunca alcançaremos o fim, mas sabemos sempre, com certeza, que êle funciona dentro de limites que são dados pela sabedoria, que é a presença de Deus em nós.

Em conclusão, todos nossos conhecimentos verdadeiros, e o próprio processo pelo qual são formados caem sob a acção das razões eternas, que é uma luz que nos ilumina e move.

Esta é a *Scientia Christi,* a ciência de Cristo, prometida nos livros religiosos.

Nas obras de Dialéctica Concreta, que é a Dialéctica Matética, examinaremos, pormenorizadamente, as providências que nos oferece São Boaventura.

CAP. XI

SUAREZ E A MATESE

Passamos, agora, a examinar a posição de Francisco Suarez, fundando-nos apenas, e é suficiente, em suas *Disputas Metafísicas,* na Disputa 1.ª, a partir da secção 4, número 18, e sòmente o que êle trata nessa disputa em tôrno de temas referentes à contemplação sapiencial, ou seja, a parte da Matese.

No fim do n.º 18, diz o seguinte: "pelo qual São Tomás, na *Primo-secunda,* questão 51, art. 1.º, pensa que êsse hábito (a sapiência) não é natural em si mesmo, mas sim, enquanto um certo grau incoactivo, porque os actos, pelos quais se adquirem, não se conseguem pelo raciocínio, mas fluem imediatamente da mesma luz natural, embora a princípio, antes de possuir o hábito, não surjam com tanta prontidão e facilidade, como depois de os adquirir."

Realmente, na *Primo-secunda,* questão 51, art. 1.º, São Tomás não afirma que êste hábito seja natural. Aliás não há hábitos naturais, pois o natural seria o instinto, e todo hábito é adquirido (1).

Mas, São Tomás sente necessidade de dar alguma precedência, algum certo grau incoactivo; quer dizer, há alguma coisa que se funda em algo anterior para poder admitir-se êsse hábito. Não podemos afirmar que a contemplação sapiencial seja instintiva.

---

(1) Se há hábitos naturais ou não, não meramente instintivos, é tema que não podemos tratar aqui, mas o faremos em nosso «Tratado de Esquematologia» e na «Filosofia da Psicologia».

Mais adiante, no art. 19, ao afirmar que a Metafísica se ocupa dos primeiros princípios e do hábito dos princípios, comenta: "suposta, pois, esta opinião, nega-se a consequência da segunda dificuldade, porque a Metafísica se ocupa dos primeiros princípios de modo diferente que o hábito dos princípios. Efectivamente, em primeiro lugar, a Metafísica não versa formalmente sôbre os primeiros princípios, enquanto são tais princípios". Eis o ponto fundamental da diferença. A Metafísica não versa sôbre êsses princípios, enquanto são tais, mas enquanto, de algum modo, são conclusões, conforme vimos no estudo de Scot. Nas conclusões é que se forma, pròpriamente, a ciência.

"Em compensação, o hábito versa, formalmente, sôbre os princípios como tais, e como verdades imediatas, pelo qual o hábito procede sem discurso. A Metafísica, ao contrário, procede com algum discurso. Daí, por outra parte, que o hábito dos princípios não acrescenta pròpriamente nenhuma evidência ou certeza ao assentimento dos princípios, que se obtém apenas pela natureza, mas que acrescenta simplesmente prontidão e facilidade no exercício daquela evidência e certeza."

"A Metafísica acrescenta certeza e evidência, porque consegue o assentimento, a mesma verdade de um modo novo e com um meio novo."

"É preciso reparar, atentamente, em que êste aumento não é intensivo, mas é tensivo; 1.º) porque a Metafísica não aumenta a evidência ou certeza, nem sequer a intensidade do assentimento produzido pelo hábito dos princípios, porque a Metafísica de nenhum modo opera sôbre tal assentimento, mas apenas proporciona um novo modo de assentimento acêrca do objecto ou de sua matéria, por meio de um acto evidentemente distinto; 2.º) porque se compararmos entre si êsses actos, na realidade, não é mais certo ou mais evidente o assentimento da Metafísica que o do hábito dos princípios, como prova o argumento dado, porque sempre é preciso que o assentimento da Metafísica se apoie sôbre alguns primeiros princípios, como evidentes por si mesmos. Por esta razão dizemos que a Metafísica não aumenta intensivamente

a evidência ou certeza sôbre os primeiros princípios, mas apenas extensivamente, proporcionando uma nova evidência e certeza sôbre os mesmos."

Na mesma secção 4, no n.º 20, êle diz mais o seguinte: "o conhecimento dos têrmos contribui muito para conhecer os princípios complexos."

"Na 3.ª dificuldade, toca-se outra questão, a saber de que maneira versa a Metafísica sôbre os primeiros princípios para ajudar e confirmar o entendimento e o assentimento aos mesmos, sôbre o qual, é preciso dizer brevemente que esta ciência leva a cabo dita missão de duas maneiras insinuadas na 3.ª dificuldade. Em primeiro lugar, explica a razão dos próprios têrmos de que constam os primeiros princípios; isso consta quase já da própria experiência como se verá no desenvolvimento dessa doutrina, seja em Aristóteles, nos livros 5.º, 7.º, 8.º, 9.º, seja em outros autores, onde aparecerá mais claramente, pelo que veremos nas disputas seguintes, pois, nesta ciência, estuda-se, efectivamente, que há o ente, a substância, o accidente; há o todo e a parte, o acto e a potência, e todos êsses têrmos, e outros semelhantes constam dos primeiros princípios, e como todos êsses princípios não têm, na realidade, um meio intrínseco quase formal, que ponha em conexão seus extremos, conhecem-se por si mesmos, mediante o conhecimento dos têrmos, pelo qual não há nada que possa ajudar mais o seu conhecimento, que a notícia científica e a evidência de seus têrmos e conceitos, como proporciona a Metafísica.

Não é tampouco verdade o que, na referida dificuldade 3.ª, se presume saber: que êsse trabalho não pertence à ciência, que procede pelo raciocínio, mas, sim, pela simples apreensão dos têrmos, porque embora, falando em absoluto, as realidades em têrmos simples não requerem uma demonstração, e ainda nem sequer composição para entender o que significa cada coisa.

Contudo, com relação a nós, muitas vêzes pode ser isso demonstrado, principalmente usando a divisão, que consta de dois nomes opostos, e demonstrando, assim, o que uma coisa não é, o mais conhecido, e, concluindo, a partir daí, o que é.

Com freqüência se leva isto a cabo por meio das descrições das noções mais simples, que são as mais conhecidas por nós, e usando delas como meios para estabelecer demonstrações que bastam às vêzes para a acquisição da ciência humana."

Agora, êle vai, no n.º 21, abordar um ponto importante que é êste: "os princípios mais universais não podem demonstrar-se por causas. O segundo modo com que a Metafísica se ocupa dos primeiros princípios consiste em demonstrá-los; ou seja, fazendo ver a sua verdade e certeza, o que pode realizar de várias maneiras. Primeiramente, dizem alguns, que a Metafísica pode demonstrar os princípios *a priori,* não mediante uma causa intrínseca formal ou material, porque, como rectamente prova o argumento proposto, nêstes princípios imediatos, não há lugar para tal gênero de demonstração, sendo mediante as causas extrínsecas, formal, eficiente e exemplar; porque como a Metafísica estuda as primeiras causas, considera também o próprio Deus, que, como verdade primeira, é causa de tôda verdade, ao menos extrínseca de tôdas as maneiras antes ditas, e pode, pelo menos, mediante esta causa, demonstrar a verdade, não só dos primeiros princípios, mas, também, das conclusões".

"Contudo, êste modo de demonstração, raríssima vez ou nunca se emprega nesta ciência, e se se examina bem, mal pode ter lugar nela. Porque, primeiro, pelo que se refere à causa eficiente, não pode esta ter lugar nos princípios mais universais que constam de têrmos comuns a Deus e às criaturas, já que a respeito de Deus não pode existir nenhuma causa eficiente, assim tampouco a respeito dos princípios, que têm verdade inclusive aplicados a Deus, como aquêle: *todo ente é ou não é* e *é impossível afirmar ou negar algo do mesmo.*"

"E, avançando mais desde aqui, não parece tampouco possível agora a prova pela causa exemplar, já que tudo que prescinde da causa eficiente prescinde também da exemplar, porque o exemplar é o que é conforme, a cuja semelhança opera o agente, e se compara com a arte ou razão de operar a respeito do agente intelectual. Por conseguinte, se a verdade dêsses princípios prescinde da causa eficiente, prescindirá, também, da exemplar".

Note-se bem, como Suarez captou claramente, a Matese. Êsses princípios podem ser estudados em si mesmos. Êle procura, então, responder algumas objecções e, finalmente, no n.º 25, temos esta parte importante: "Finalmente, para incrementar esta certeza nos primeiros princípios, pode ajudar muito a consideração da própria luz do entendimento, com que se manifestam os primeiros princípios, a reflexão sôbre a mesma, e sua reducção à fonte de onde dimana, a saber: a própria luz divina. Assim, pois, rectamente, julgamos que os primeiros princípios são verdadeiros, porque com a própria luz natural, mostram-se tais imediatamente e por si, pois em tal modo de assentimento não pode esta luz enganar-se, ou induzir a êrro, *por ser uma participação da luz divina, perfeita em seu gênero e ordem.*"

Daí o que o salmo 4 diz: *Quem nos mostrou a nós os bens? Está marcada em nós a luz do teu rosto, Senhor!*"

E êle prossegue, dizendo: "Pelo qual Aristóteles, no princípio dos livros *De Anima,* julgou que tal ciência é muito certa porque contempla a própria luz intelectual; no qual esta sabedoria supera aquela ciência, já que considera a fôrça e perfeição desta luz em si mesma de modo mais elevado, porquanto abstrai da matéria segundo o ser e participa da certeza e infalibilidade da luz divina."

E, na secção IV, n.º 29, diz êle, ao examinar uma passagem de Tomás de Aquino na *Primo-secunda,* questão 2, art. 2: que aquêle "assinala que a sabedoria é mais nobre e certa que o próprio hábito dos princípios". E assim êle diz: "*a ciência depende do entendimento como de algo superior a ela, e, uma e outra dependem da sabedoria, como de algo supremo, que contém sob si o entendimento e a ciência.* Pensa, pois, São Tomás, que a sabedoria é mais perfeita e superior ao entendimento ou hábito dos primeiros princípios, e indica, ademais, a razão: porque a sabedoria tem em si, quanto há de perfeito no hábito dos princípios, e de um modo mais nobre, e juntamente com isso tem outras. É, portanto, mais perfeita. O antecedente se explica, porque o entendimento se ocupa dos primeiros princípios, dando um juízo sôbre êles; mas, como se mostrou antes, a sabe-

doria faz isto mesmo, e ademais disto, ocupa-se de muitas outras coisas que se deduzam dos princípios e das coisas mais nobres e das primeiras causas das coisas, como aqui já ficou demonstrado."

"Ademais, sôbre os primeiros princípios trata de um modo mais nobre a sabedoria, pois o entendimento se ocupa dêle sòmente de um modo simples, dando juízo guiado pela natural e imediata eficácia de sua luz natural; a sabedoria, ao contrário, estabelecendo uma reflexão sôbre a própria luz e contemplando a sua origem, da qual tem aquela tôda a sua certeza, toma-a como meio para demonstrar a verdade e certeza dos princípios."

"Pois bem, êste modo de julgar parece mais elevado e totalizador; logo, a sabedoria tem mais perfeição do que o entendimento, e quanto há de mais nobre no entendimento, está de modo mais perfeito na sabedoria."

E com isto parece que fica também satisfeita a dificuldade insinuada, que êle resolve com esta solução. Mais adiante mostrando que esta é também a posição de Santo Alberto, diz que êste, no seu livro *De Aprehensione,* parte 5, como também, no livro 1.º dos *Analíticos Segundos,* cap. 7, texto 23, onde aquêle assinala que a Metafísica é superior a tôdas as ciências, porque demonstra os seus próprios princípios, e no livro 6.º da *Ética,* diz: "é preciso que o sábio não só conheça as coisas que fluem dos princípios, mas que diga o que é verdadeiro nesses mesmos princípios; pelo qual a sabedoria é ciência e entendimento, e o que é o principal, a ciência de tôdas as coisas que desfrutam das maiores honras. Não posso, pois, querer dizer que a sabedoria é um agregado do entendimento e uma ciência, quando distinguiu por separado essas duas coisas como virtudes diferentes".

Entende, portanto, que é o entendimento e a ciência segundo uma perfeição eminente, como interpretam igualmente os expositores na mesma passagem, e o explica Buridan, na questão 12, insinuando, também, êste parecer, na questão última do livro 6.º da *Ética.*

Feitas estas distinções, Suarez, finalmente, chega, na secção V, n.º 53, a esta conclusão: "Isto se soluciona fàcilmente, se dizemos, com São Tomás, I-II-57a. 2, ad 1, que a sabedoria se distingue da ciência, não porque ela mesma não seja ciência, mas porque, dentro da extensão desta, ela goza de uma especial categoria e dignidade. Do qual se deduz que a ciência se toma em duplo sentido: *um genérico, enquanto significa hábito adquirido por demonstração,* como no livro 1.º dos *Analíticos Segundos,* cap. 2, onde, porisso mesmo, não se faz menção da sabedoria em particular, já que só trata da ciência sob aquela razão geral, que inclui também a sabedoria, e êste sentido alude à primeira afirmação proposta por nós. Noutro sentido, toma-se a ciência mais estrictamente, enquanto significa *um hábito que apenas versa sôbre a conclusão demonstrativa e não sôbre os próprios princípios;* quer dizer como o hábito, que é sòmente ciência e de nenhum modo inteligência, precisamente segundo o sentido em que Aristóteles diz que a sabedoria é inteligência e ciência, e neste sentido, a ciência distingue-se da sabedoria. E, mantemos nós que a Metafísica não é ciência dessa classe, mas sabedoria."

O que Suarez quer mostrar é que a Metafísica ultrapassa o campo em que Aristóteles quis restringi-la, e que ela vai além. A Metafísica não é apenas a sabedoria, é inteligência e ciência, mas, também, não se refere apenas a um hábito, que versa só sôbre conclusões demonstráveis, mas que também pode alcançar os primeiros princípios. Então, esta outra parte da Metafísica, que não versa apenas sôbre as conclusões demonstráveis, mas sôbre os primeiros princípios, é o que nós, pròpriamente, chamamos de *Matese,* sem negar que esta é também uma metafísica.

Dêste modo, terminamos a análise da posição de Suarez em tôrno da matéria, e só aproveitamos esta disputa primeira e não as outras, por não julgarmos necessário. O que nos interessa provar é que a Matese é um saber que em nada afronta a posição genuinamente cristã, e também católica.

José Urráburu, um dos mais competentes tratadistas, em suas famosas *Institutiones Philosophiae,* publicadas pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, em sua *Lógica Maior,* no Livro 2, na Disputa 2.ª, dedica-se à existência dos primeiros princípios indemonstráveis. Desde início coloca o problema muito bem, como aliás, é comum fazerem os grandes tratadistas escolásticos.

Os princípios indemonstráveis *secundum quid,* êsses princípios que são adquiridos, são *per se notos simpliciter,* que são também em parte negados pelos agnósticos, são naturalmente afirmados como aptos de serem alcançados pelo ser humano. Quer dizer, não é que não repugne a possibilidade apenas do ser humano alcançar a êsses princípios, êsses princípios são realmente alcançados. Admite-se e demonstra-se, e êle o demonstra na proposição segunda do mesmo capítulo, que êsses princípios são evidentes *per se notos.*

Agora, mais adiante, ainda no mesmo capítulo, na resposta n.º 2, referindo-se ao hábito dos princípios, é mister notar que êle considera a *sindéresis,* como hábito dos princípios práticos, e que São Tomás chega a dar àquela o carácter do hábito dos princípios em geral, incluindo, também, os princípios especulativos. Êle vai mostrar que a sentença aceita pela quase totalidade dos filósofos, que seguem a opinião de Tomás de Aquino, é que, diz êle, "o nosso intelecto é naturalmente apto a alcançar êsses princípios", sôbre o qual êle não põe a menor dúvida.

No artigo 3.º da mesma Disputa 2.ª, surge esta questão importante: saber se o hábito dos princípios é um hábito natural ou um hábito adquirido.

Passa êle a estudar as diversas posições em face desta tese, para tratar da posição de São Tomás, que aceita uma formação incoactiva dêsse hábito. Aceita, portanto, que há uma disposição que vai desenvolver-se no ser humano para alcançar essa habilidade.

Quer dizer, o intelecto dos princípios, definido na proposição 1.ª, não é inato, não é natural ao homem. Não é inato no sentido comum que se costuma dar a êsse têrmo, mas é incoactivamente inato, quer dizer, desenvolve-se incoactivamente, tem um fundamento em alguma base real.

Êste hábito dos princípios não vai consistir apenas nas espécies inteligíveis, mas nalguma outra qualidade distinta, nalguma outra disposição, como êle nos demonstra na proposição 2.ª do mesmo capítulo.

No cap. 3.o, proposição 2.ª, conclui que êsse hábito não é meramente discursivo, e que tem a divina sapiência, de modo que o nosso supremo conhecimento natural é o conhecimento dos princípios.

Há outra passagem na *Lógica Maior,* Livro 2.º, Disputa 4, cap. 1.º, artigo 2.º; o que é Sapiência? Êle dá a definição de Cícero: "Sapiência pertence às coisas divinas, e a ciência às causas que estão contidas nas coisas", ou que quer dizer: a sapiência refere-se pròpriamente às coisas divinas, e a ciência, às causas que estão contidas nas coisas.

Êle faz um estudo da sapiência, no qual não acrescenta pròpriamente nada de novo para nós, em nenhum aspecto importante, mas apenas o suficiente para mostrar que também não se opõe a tudo quanto tivemos oportunidade de examinar até aqui, através dos outros grandes autores, nos quais encontramos apoio às nossas teses.

CAP. XII

MATESE COMO SABEDORIA

Nos capítulos anteriores mostramos quais as razões que fundamentam a Matese, como sabedoria dos princípios, e concluímos, afinal, pelo seu fundamento nos trabalhos de grandes autores do passado. Como contribuição nossa, dentro das nossas melhores possibilidades, comprova-se que é perfeitamente adequada à que os pitagóricos chamavam de décima ciência, *Máthesis Megiste,* e também àquela aspirada pelos grandes autores cristãos, cujos resquícios já salientamos.

Em suma, a posição cristã em tôrno da Matese gira à volta da *sapientia,* da *sophia.* A *sapientia* (sabedoria) é pelos cristãos considerada um dom, e ela pode ser tomada sob dois aspectos: uma *sapientia* (ou sabedoria) increada, revelada através dos livros sagrados, e uma *sapientia* criada, *infusa,* verdadeiro dom de caridade doado ao homem. E graças a esta *sapientia,* que é uma virtude intelectual, e ao intelecto dos princípios, que é um dom que marcha para a cognição, que é um modo deiforme de contemplação, que o homem pode, pelo intelecto, aproximar-se cada vez mais de Deus ao captar as leis supremas, os *arithmoi arkhai,* os *paradeigmata,* os arquétipos.

Platão fazia uma distinção entre a *filosofia* e a *filocalia.* A filosofia era, no seu conceituar, a mesma disciplina concebida pelos pitagóricos, um afanar-se humano, e um amor intenso do homem pela *sophia,* pela sabedoria suprema; e a filocalia seria êsse amor pelo *kalos,* para o belo. Na verdade, a captação da verdade, a captação das leis, dos princípios *quoad se,* válidos por si mesmos, a captação das *leis eternas,* das leis universais, dos *logoi*

panthes, a captação dos arquétipos supremos, dos *paradeigmata*, elevam o homem a um verdadeiro estado de êxtase intelectual, porque ao captarmos uma lei eterna, captamos a divina razão, a divina proporção, captamos a divina ordem, conseqüentemente, captamos o belo. Por isso o belo, como um transcendental, colocava-se entre a *Verdade* e o *Bem*, porque ante o esplendor da Verdade e a glória do Bem é que se capta a divina proporção, que não é sòmente aquela que encontramos nas coisas da nossa experiência sensível, mas aquelas que também encontramos nas coisas da nossa experiência intelectual. Conseqüentemente, a *filocalia* acompanhava os mais altos vôos da filosofia, porque, do mesmo modo que aspiramos ao saber, também aspiramos ao belo; e a nossa aspiração do saber é a aspiração da verdade e a aspiração do bem; e a captação da verdade e do bem é também a contemplação do belo.

O pensamento de Platão, que era genuìnamente pitagórico, não foi por êle bem exposto no seu famoso diálogo "O Banquete", a ponto de a filocalia ter sido entendida em sentido meramente estético, e não nesse verdadeiro sentido sapiencial. A nossa cointuição sapiencial, que nos permite a captação das verdades *quoad se*, nos oferece também a captação do belo, porque nos dá uma imagem das divinas proporções.

O que nos impressionou vivamente ao estudarmos as obras dos grandes autores do passado, foi, sobretudo, não se terem dedicado, quanto era mister, na investigação desta matéria, já que havia um terreno espantosamente amplo para ser explorado. Encontramos em Sto. Agostinho investigações nesse sector e seria longo enumerá-las; encontramos em São Tomás nos comentários ao *De Hebdomadibus* de Boécio, ao analisar a tentativa dêsse autor para alcançar uma axiomática, fundamental para todo o filosofar e para tôda a ciência; uma verdadeira revelação para S. Tomás que não sabemos porque, posteriormente, não desenvolveu, não tendo desde logo percebido a grandiosidade do campo que se abria a seus olhos. Notamos, nêle, a profunda preocupação por essa parte da sabedoria humana, nos seus comentários ao *Liber de Causis*, que hoje sabemos ser de autoria de Proclo; e também compulsamos a

Teologia Platônica dêsse mesmo autor, verificamos, como fêz S. Tomás, que êle pretendia construir uma verdadeira Matese, uma sabedoria dos princípios, uma axiomática, uma ciência demonstrativa, fundada em demonstrações imediatas e intrínsecas, para com ela oferecer os princípios *per se,* que servissem de verdadeiro fundamento para as demonstrações posteriores e de alicerce para as conclusões que são, tìpicamente, as consequências do saber científico.

Há uma série de passagens na obra de S. Tomás que nos revela quanto o preocupou êste tema, embora êle nunca tenha dele tratado *ex professo,* mas apenas incidentalmente, no decorrer de sua obra. Assim voltamos a uma passagem do I-II da *Suma Teológica,* q. 68, a. 1, onde nos diz: "A *Sapientia,* que é chamada uma virtude intelectual, é a que procede de um juízo da razão, e outra, que é um dom pelo qual se opera um instinto divino, uma cointuição divina." Esta sapiência intelectual êle, na Suma Teológica em I-II, 45, anexo 3, diz ser inferior a esta *ex instinctu divino,* que é *excellentior,* mais excelente que aquela. Depois temos uma outra passagem no mesmo I-II q., a. 1, ad 1, onde diz que "a ciência divina não é discursiva ou raciocinativa, mas absoluta e simples, a qual tem uma semelhança que está no dom da sapiência, que é uma certa similitude participada daquela ciência". De forma que vemos claramente que se deve distinguir, para S. Tomás, duas sapiências: a que é *ex instinctu divino,* e a que é *virtus intellectualis.* Mas o que sem dúvida se observa na sapiência humana é que ela ultrapassa a própria acção intelectual e de certo modo dá um verdadeiro salto. É sem dúvida algo que ultrapassa a própria ciência, porque esta se dedica quase que exclusivamente a conclusões, e ultrapassa o próprio intelecto humano, porque é uma visão imediata das leis, dos princípios, das leis não pròpriamente como a proporção divina, porque nem tôdas as leis indicam uma proporção, elas também são testemunhas do *logos* verdadeiro das coisas, porque nós as captamos das coisas num primeiro lance, imediatamente, colocados os próprios conceitos que instituimos, construimos, desde que devidamente precisados, de maneira que existe no homem, sem dúvida alguma, esta chama superior, que o leva para o vértice da pirâmide.

Dêsse modo, colocamos a Matese como um ponto de convergência do vértice da pirâmide, que, por sua vez, desce para todos os campos do quaternário, isto é, de tôda a ciência humana, que é uma ciência de conclusão. Mais adiante, ao estudarmos a Dialéctica, veremos que não é possível, e é desde logo evidente, que construamos juízos contingentes absolutamente seguros, certos, verdadeiros, partindo dêstes axiomas aos quais atingimos, destas leis, dêstes princípios, etc. Mas atingimos também que essa contingência não se processará em contradição a êstes princípios. Êsse aspecto deixamos para ocasião oportuna.

Por outro lado, é preciso que se note que São Tomás distingue claramente estas duas sapiências: uma que alcança os princípios através da revelação religiosa, e a outra que alcança os princípios através de uma revelação pela luz natural. Êle vai também nos mostrar que a sabedoria, enquanto dom do Espírito Santo, ou seja, *ex instinctu divino,* aplica-se, proporcionalmente, em todos os outros hábitos da fé, da graça, da caridade, das virtudes, dos dons, porque, como êle mostra, todo hábito sobrenatural (porque êstes são hábitos sobrenaturais) é uma participação real da divindade, e a divindade passa a ser um objecto formal, principal. Ou seja, o Ser Supremo, primeiro, fonte e origem de tôdas as coisas, de tôda a especulação matética. Assim essas duas sabedorias oferecem duas vias, dois caminhos: a primeira, a sabedoria que surge da luz natural, por iluminação da nossa mente, em S. Tomás vai receber diversos nomes que foram compendiados por Marin Sola, que são os seguintes:

A — *Per usus rationis* — por uso da razão;
B — *Per rationis inquisitionis* — por inquisição da razão;
C — *Per modum cognoscionis* — por modo da cognição;
D — *Cognoscio speculativa* — pela cognição especulativa;
E — *Per studium et doctrinam* — pelo estudo e pela doutrina;
F — *Per modum rationis* — por modo da razão;
G — *Per viam intellectus* — pela via do intelecto;
H — *Secundum humanum modum* — segundo o modo humano;
I — *Ex juditio rationis* — por juízo da razão.

J — *Scientia discursiva vel ratiocinativa* — ciência discursiva ou raciocinativa.

Enquanto que à segunda via, que axiològicamente seria a primeira, a do dom, êle dá vários nomes, como os seguintes:

A — *Per connaturalitatem* — por conaturalidade, pela natureza unida a outra;

B — *Per modum inclinationis* — por modo da inclinação, como uma inclinação da nossa mente para esta sabedoria;

C — *Cognitio affectiva* — cognição afectiva;

D — *Notitia experimentalis* — notícia experimental (experimental no sentido escolástico e não no sentido restrito moderno);

E — *Per affinitatem ad divinam sapientiam* — por afinidade à divina sapiência;

F — *Per modum naturae* — por modo da natureza;

G — *Per viam voluntate* — pelo caminho da vontade;

H — *Per contactum* — por ter um contacto, por tanger o sobrenatural;

I — *Per unionem ad Deum* — por união com Deus;

J — *Per amorem* — pelo amor;

L — *Ex intimo sui* — através do nosso próprio íntimo, da nossa intimidade;

M — *Per deiformem contemplationem* — pela contemplação deiforme, contemplação divina, contemplação que marcha para a divindade;

N — *Ad modum primorum principio* — pelo modo dos primeiros princípios;

O — *Sine discurso* — sem discurso, isto é, sem necessidade de realizar um discurso intelectual, pela captação imediata;

P — *Ex instinctu divino* — pelo instinto divino;
Q — *Cognitio absoluta et simplex* — cognição absoluta e simples;

R — *Quase hábitum* — quase hábito.

Êstes são os têrmos que S. Tomás emprega através das suas obras para definir a sapiência (sabedoria) e as vias que levam o homem a alcançá-la.

Restaria, portanto, saber o seguinte: sendo a Matese a sabedoria dos primeiros princípios, incluindo, necessàriamente, a fonte e origem de tôdas as coisas, se assim fôr estabelecido como primeiro princípio, ao qual ela chega por operações exclusivamente matéticas sôbre as primeiras leis, os *paradeigmata,* os arquétipos, os *logoi panthes,* que passam a ser temas de análise para a nossa obra, qual a colocação que daríamos de modo definitivo à Matese? Em primeiro lugar, é ela uma ciência subalternante ou uma ciência subalternada? Como desejamos que daqui por diante o conceito de *ciência* seja circunscrito às *conclusões,* teríamos que dizer, em primeiro lugar, que a Matese, como não trabalha primacialmente com as conclusões, mas com os princípios, ela não é pròpriamente uma ciência. A Matese é uma sabedoria. Só se poderia chamar de ciência primeira, se empregássemos o têrmo ciência em sentido latíssimo e que incluisse em sua essência apenas o conhecimento humano ou o conhecimento de um ser inteligente. Mas como desejamos que o conceito de *ciência* tenha um sentido restrito, para torná-lo mais precisivo, preferimos dizer simplesmente que a Matese é *sophia.*

Como trata dos primeiros princípios, enquanto *sophia* humana, nada há superior a ela, porque não podemos conceber o qué ficaria superior aos princípios. Que objecto poderia estar além dos princípios, antes dos próprios princípios? Conseqüentemente, ela, partindo dos primeiros princípios, do estudo dos primeiros princípios, e dos princípios subseqüentes (secundá-

rios, terciários, etc.) que possam advir, ela não pode estar, enquanto tal, enquanto *sophia* humana, subordinada a um outro saber. Precisamente os outros saberes, que nela vão fundar-se, que nela vão encontrar os seus fundamentos e os seus princípios, é que estarão a ela subordinados.

Na Filosofia, são ciências subordinadas as cujo objecto é mais regional, enquanto que a subordinante é aquela que tem um objecto mais universal; ou seja, a ciência subordinante está para a ciência subordinada na mesma proporção que o gênero está para a espécie. De forma que podemos encontrar ciências subordinantes de várias espécies e de vários graus, segundo subordine outras ciências. Mas a Matese seria, neste caso, como saber subordinante, a mais completa, porque ela versa sôbre os primeiros princípios. Ora, como entre os primeiros princípios, inevitàvelmente, têm de estar um objecto fundamental, o objecto da Teologia, é inevitável que a Matese, sob certo aspecto, é Teologia. Como as causas primeiras e últimas, que são o objecto da Metafísica, de certo modo tangem também o primeiro princípio, há uma parte da Matese que é Metafísica. Então a Matese, de certo modo, no decorrer do tempo, tem de se colocar como uma teologia fundada sobretudo na *sapientia humana,* enquanto que a Teologia Religiosa, que se funda na revelação, passaria a ser pròpriamente uma disciplina, não completamente desligada da Matese. Seria absurdo se tal fôsse afirmado. Essa nova classificação seria um produto posterior da análise da própria Matese. Portanto, devemos partir dela para ver os fundamentos metafísicos e também os fundamentos teológicos. A Matese decorreria de uma revelação universal, enquanto a Teologia religiosa trataria da revelação divina escriturística. A Matese, enquanto sabedoria, com objecto precisivo, que é a divindade, é a Teologia; a Matese, enquanto objecto precisivo, que são meramente os princípios, seria precisamente ela mesma, incluindo, necessàriamente, êste primeiro princípio, que é a divindade.

Então poder-se-ia perguntar porque razão fazer da Matese uma disciplina separada. Em primeiro lugar temos de dizer que a Matese não é uma disciplina separada. Ela é uma disciplina ar-

quitetônicamente subordinante, não, porém, separada, pois ela versa apenas em tôrno dos princípios, segundo as possibilidades que o homem possui de alcançá-los, isto é, por aquela via humana e não pela via divina, segundo a classificação que demos antes, estabelecida por São Tomás. A Matese é, pròpriamente, o estudo dêsses temas fundamentais, ou seja, dêstes objectos fundamentais, que são os princípios enquanto princípios, e êles, enquanto tais, podem ser classificados, como a divindade, os *paradeigmata,* os arquétipos, os *arithmoi arkhai,* os *panthes logoi,* e tôda classificação que posteriormente fizermos. E ela passa, neste caso, a servir também de instrumento para o trabalho fundamental da própria Metafísica, porque ela passa a ser uma sabedoria demonstrativa, imediata, primordialmente imediata, embora as demonstrações, na Matese, também se façam mediatamente.

A justificação desta sabedoria se dá porque, sobretudo, o conceito de Metafísica ficou restringido ao conceito de ser enquanto ser, aliás muito bem criticado por Teofrasto, que foi um grande discípulo de Aristóteles, e que sentiu a deficiência da obra aristotélica em ter-se preocupado com êste aspecto, e não ter-se preocupado quanto devera com os princípios, porque esta outra parte também é Metafísica. De maneira que a Matese é, sem dúvida, Teologia e também Metafísica, mas tem o seu objecto bem delineado, porque tem uma distinção formal nítida: estuda os princípios enquanto princípios, as leis enquanto leis, que são também princípios, e assim sucessivamente, conforme as classificações já dadas. A justificação mais completa da Matese como uma disciplina, como uma sabedoria, e não pròpriamente como uma ciência, se fará no corpo das obras que passaremos a publicar, que giram em tôrno dos temas genuìnamente matéticos.

Volvendo ao que tratamos nos últimos capítulos em tôrno do modo de se colocar o pensamento humano em face dessa décima ciência, temos de acrescentar que aquêles que classificariam a Matese apenas como uma metafísica, ou aquêles que a classificariam apenas com uma teologia, terão necessàriamente de distinguir um aspecto formal, que não é apenas teológico, nem apenas metafísico, mas um objecto formal distinto. Colocamos, assim a

Matese de modo que a possível polêmica que se poderia travar fica completamente descartada, porque não haveria mais motivo de ser posta. Por enquanto, é suficiente para nós, para justificar a nossa posição. Estamos apenas reconstruindo o que já havia sido feito por autores no decorrer dos séculos e dos milênios, mas que não recebera essa coordenação, de modo a tornar-se um saber nìtidamente delineado.

O nosso trabalho vai consistir em dois aspectos: primeiro em dar essa nova unidade, e, em segundo lugar, ampliar a especulação em tôrno dos juízos virtuais-implícitos, e explícitos também, que encontramos nas obras dos diversos autores, que podem ser incorporados à Matese, constituindo as suas partes, que vão estructurá-la como um corpo só, como uma disciplina com a devida unidade e com uma finalidade importante, que é a de oferecer ao homem uma metalinguagem, de modo a permitir que, para tôdas as ciências, e inclusive a Religião, encontremos um ponto de convergência, em que tôdas as mentes possam encontrar-se, o que é um acto genuinamente de caridade, portanto, genuinamente cristão.

Para finalizar, a Matese é a sabedoria humana enquanto aplicada ao estudo dos princípios enquanto princípios; tem como *objecto formal* os princípios; *como objecto formal instrumental* a sabedoria, a intuição sapiencial, a cointuição sapiencial, a contemplação sapiencial, e como *objecto formal-terminativo,* o conhecimento das leis (dos logoi) e das coisas eternas e como *método o dialéctico matético,* do qual trataremos em volumes especiais.

CAP. XIII

AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO — SER E NADA

Um têrmo pode ser afirmativo ou positivo, e pode ser afirmativo e positivo. O contrário do afirmativo é o têrmo negativo. Afirmativo é aquêle, cujo testemunho é assente; negativo aquêle cujo testemunho recusa. Positivo é o têrmo que indica que se dá, aquêle que se presencia, o que, na Ontologia, se chama *ser*. Assim podemos dizer que o positivo, pela sua presença, não poderá ter, como princípio, senão a afirmação, enquanto que o nada só poderia ter princípio na negação. Mais adiante veremos, ao analisarmos dialècticamente o conceito de afirmação e de negação, que, necessàriamente, um têrmo afirmativo, matèticamente considerado, terá antecedência sôbre um têrmo negativo, não só uma antecedência ontológica, como também, necessàriamente, há de ter uma antecedência ôntica, por que a negação será sempre a recusa de alguma coisa afirmativa, de algo afirmativo; portanto, uma afirmação terá sempre que anteceder, como tivemos oportunidade de demonstrar em nossos trabalhos.

Um têrmo que afirma, afirma o que afirma, inclui o que afirma, e exclui, necessàriamente, o que exclui. O têrmo positivo é, necessàriamente, afirmativo; êle se dá, êle presencia, êle é ser, êle inclui o que inclui, e exclui o que exclui. O nada inclui, necessàriamente, nada; o ser inclui, necessàriamente, ser; de maneira que podemos agora trabalhar com êsses conceitos de afirmação, negação, positividade.

O contrário da positividade será, necessàriamente, negatividade, por que a ausência, a negação de qualquer presença, é afirmativa de ausência e, conseqüentemente, é afirmativa do na-

da; de maneira que vamos trabalhar com a dialéctica da afirmação e da negação, para prosseguirmos, depois, a estudar os têrmos, para ver como podemos captar as leis, que possam ser aplicadas a qualquer têrmo.

A presença é a afirmação de alguma coisa, que testemunha a si mesma, que se põe, que se dá, que há; a ausência é a recusa da presença de alguma coisa. A ausência, que não fôsse a ausência de alguma coisa, não seria ausência; a presença, que não fôsse presença de alguma coisa, não seria presença. O princípio de não-contradição é imediatamente mostrado por necessidade natural dos próprios têrmos. Não é mera criação nossa, por que independente da nossa mente. A presença ou ausência teriam de dar-se, ou haveria uma presença ou haveria uma ausência, ou presenças e ausências. O que é impossível é não haver nem presença nem ausência, independentemente da intencionalidade da nossa mente. Compreender que a *Matese* alcança alguma coisa que ultrapassa a intencionalidade da nossa mente é o ponto crucial para a boa compreensão dêste saber, que é a contemplação sapiencial.

Assim, se olharmos o desenvolvimento que a Matemática teve, dos pitagóricos para cá, e agora do retôrno para os pitagóricos, vemos que, para aquêles, a Matemática tinha um sentido completamente diferente. Era aquela técnica de trabalhar com os conteúdos do pensamento positivo *(máthema)*, e tendo como *objecto formal* a *unidade* sob todos os aspectos. Só depois tomou o sentido de ciência que se dedica à abstracção da quantidade, que é a de segundo grau, (confundindo-se com a *Logistikê)* a quantidade contínua e a quantidade descontínua, como é a matemática do grau de *paraskeiê;* quer dizer, *matemática* de iniciantes, dos que se iniciavam no grau de aprendiz, não, pròpriamente, a do grau de *epópter,* que teríamos hoje de chamar *metamatemática.*

A Matemática, até um certo momento, pode ser considerada como a disciplina que estuda a quantidade, não enquanto quantidade, mas enquanto contínua ou descontínua. Seria a Matemática, no sentido comum. Mas a Matemática retorna para Pitágoras, e passa a estudar a unidade abstracta enquanto unidade abs-

tracta, portanto, enquanto tomada especìficamente separada, como veremos oportunamente. Exactamente, em tôrno da unidade e da idéia de conjunto, vai ela girar actualmente, dedicando-se ao estudo das propriedades do ser como unidade como *(henos, holos* e como *plethos),* tomados ainda sob um ângulo restrito, mas que terá, fatalmente, de alargar, e penetrar em outras propriedades do ser, matematizáveis enquanto tomadas como unidades.

Mas quando a Mátemática já se põe a trabalhar com os *logoi,* e independentemente da unidade, surgem as idéias de conjuntos vazios, conjuntos sem significação, conjuntos impossíveis, ou conjuntos possíveis, não, porém, determinados. Enfim essas novas tentativas indicam que ela retorna para Pitágoras, e penetra na Matese.

Tomemos um simples exemplo: 4x4=16 pertence à Aritmética, ao que Pitágoras chamava de aritmonomia, àquela parte que estuda as leis comuns dos números, e que corresponde às leis da chamada *logistikê,* a matemática de cálculo. Se pensarmos em 4x4=16, e esvaziarmos êsses 4 de qualquer determinação, passamos a ter uma conceituação quantitativa, completamente abstraída de tôda e qualquer determinação. Então 4x4=16, já se apresenta, para nós, como uma forma de cálculo, que independe disso ou daquilo, dêste ou daquêle conjunto, por que, seja qual fôr o conteúdo dêsses 4, o resultado daria 16, independentemente até da existência de 16 coisas que pudessem ser numeradas, por que se não houver tais coisas, capazes de serem numeradas, mas sendo consideradas sob um aspecto, como quatro, e multiplicadas quatro vêzes, dariam, inevitàvelmente, como resultado, 16. Chegar-se-ia, também, a êste resultado. A Matemática é, inegàvelmente, a disciplina que nos oferece um exercício mental para nos aproximarmos do pensamento matético.

Podemos trabalhar com idéias já despojadas de certas presenças hiléticas, ou da nossa experiência, que muito perturbam a nitidez do pensamento. Alcançamos, assim, ao ápice da abstracção. E não se julgue que isso seja incompatível com uma filosofia que pretende ser concreta, e que prega a práctica da abstracção levada ao máximo grau.

Abstracção é uma operação mental, que não nos afasta da realidade. É mister ter sempre presente que tôda essa precisão, que estamos fazendo, é de alguma coisa que também se dá na realidade, e não de alguma coisa que se dá fora da realidade, como se as leis tivessem uma subsistência por si sós. São leis que estão dando-se aqui também, e dando-se em tôda parte. E se às vêzes não se actualiza a sua regência, neste ou naquêle caso, é ela virtual, e apta para actualizar-se, pois as leis eternas estão sempre presidindo, estão regendo tôdas as coisas. Dêste modo, é mister ver que êste aspecto precisivo, que a abstracção deve tomar, de forma alguma é afastamento da concreção, nem se deve julgar que são entidades existentes de per si, porque então estaríamos dissassociando o mundo, e fugindo da concreção, como o fêz o platonismo mal compreendido e a filosofia idealista, que chegaram a transformar, depois, estas entidades como subsistentes, e os únicos constituintes da verdadeira realidade. A realidade e a natureza dessas leis serão por nós estudadas em lugar oportuno.

Constituídos os conceitos de ausência e de presença, temos a acrescentar que a ausência, que não é ausência de alguma coisa, não é ausência, e a presença, que não é presença de alguma coisa, não é presença. Conseqüentemente, se se afirma a presença de nada, afirma-se nada de presença. A presença é sempre afirmativa, porque é *sim*, contrário de *não*. A presença afirma, a presença testemunha, assenta sôbre si mesma, é uma adsência de si mesma. Afirmar a ausência é afirmar nada; portanto, êsse nada é um esquema da negação, que tomamos do negativo, representa a ausência de alguma coisa. Afirmar é afirmar alguma coisa, por que uma afirmação, que não afirme alguma coisa, recusaria qualquer coisa em sua afirmação.

A função da afirmação é, naturalmente, afirmar, mas o que é afirmado, necessàriamente, inclui, em sua afirmação, o que inclui, e, necessàriamente, exclui de sua afirmação o que exclui. Portanto, a afirmação de alguma coisa é também recusa do que é outro.

Quando se afirma alguma coisa, afirma-se o que é, recusa-se o que não é. Contudo, alguns dialécticos modernos, que provêm de Hegel, como os marxistas, fazem certas confusões neste ponto. Tôda coisa afirma o que afirma, e exclui o que exclui.

Contudo, querem considerar que existem no ser contradições no seu desenvolvimento. Assim, o móvel está em constante contradição, enquanto móvel, pois quando parte de um ponto A para B, êle, nessa moção, sofre modificações contraditórias.

Ora, essa expressão *contraditório* é muito mal empregada. Um conceito nítido e claro na Filosofia passa a ser confundido com as distinções e modificações modais, por que o movimento é um modo de ser, e o móvel passa por modificações modais, continuando a ser o que êle é. Não há aí contradição. O que há é o seguinte: a modal do movimento em cada instante é outra que a anterior. A contradição implica uma posição de presença e ausência e se dá ao afirmar-se, simultâneamente, a presença e a ausência da mesma coisa sob o mesmo aspecto. O móvel, enquanto ser, não é contraditado, mas, sim, a sua posição.

Prossigamos na análise dialéctica em tôrno da afirmação e da negação. Afirmar a recusa de alguma coisa é negar, pois quando afirmamos a recusa de alguma coisa, negamos. Ora, a ausência (agora já não se trata de nós, agora já estamos tratando da ausência enquanto ausência), a ausência de alguma coisa, enquanto tal, recusa a presença de alguma coisa. No momento que se considera a ausência de alguma coisa dá-se, necessàriamente, a recusa da presença dessa coisa, que é a negação da presença dessa coisa.

Negação, portanto, é a recusa da presença de alguma coisa, por que, do contrário, a negação seria alguma coisa, teria, então, alguma coisa como conteúdo, e a negação não tem conteúdo, é apenas uma referência de recusa.

A negação, dada apenas como negação, não tem sentido nenhum, esvazia-se totalmente, não tem nada, é nada. Para ser negação, tem de ser negação de alguma coisa. A negação é relativa, por que é *in ordinem ad* isso ou àquilo.

O recusado é que dá conteúdo à negação; por isso pode-se trabalhar com a negação, dar-lhe um sentido dentro da ordem universal, que é a não presença de algo positivo, por que a negação, que negue o que não tem presença, seria absolutamente nada, e não poderia ter nenhuma função.

Em si, a negação não é nada. Ela se refere a alguma coisa, cuja presença é recusada, pois a recusa da não presença, negação da negação, será, então, afirmação de alguma coisa. Se a negação é naturalmente tomada em si mesma, ela é nada, e por que se refere a coisa nenhuma, então ela é completamente vazia. Neste caso, a negação é absolutamente nada, por que não se refere a coisa alguma, ao qual possa recusar a presença, de forma que se ela é a recusa da não presença de alguma coisa, está afirmando a presença da coisa, por que está negando a negação.

Neste caso, a negação seria a afirmação de alguma coisa, o que é importante na Filosofia, por que às vêzes uma negação está afirmando uma positividade.

Há casos em que a negação é justamente a afirmação do contrário, do oposto, de algo que se opõe.

É preciso prestar muito bem atenção, por que há negações que têm sentido positivo; há negações que são de uma importância tão grande que, depois, individualmente, são consideradas na Filosofia pelo simples facto de serem negativas. E por serem etimològicamente negativas são tomadas sempre como negações reais, por se apresentarem sob a forma de negação, quando têm um conteúdo real. São, portanto, pseudomorfoses negativas, por que a pseudomorfose é precisamente uma apresentação morfológica correspondente a algo que é diferente do seu conteúdo, como acontece nos cristais, cujos gases, ao penetrarem nas rochas, vão tomar as formas que aquelas lhes permitem, e que não lhes são as peculiares, mas as que toleram o continente. É o que se chama, na Cristalografia, de pseudomorfose, cujo têrmo podemos aplicar na Filosofia, por que é possível verificar que essas afirmações são pseudomorfoses negativas, já que, na verdade, não são negações; estão apenas negando a negação da presença. Estão, neste caso, fazendo uma afirmação, a negação da negação. Con-

seqüentemente, chegamos a esta conclusão; não há negação pura, e como o *nada* é o esquema da negação, o nada puro é absurdo. Que o nada puro é impossível, demonstra-se seguindo por outra via: que a afirmação é, ontológica e ônticamente, antecedente à negação, e esta só pode fundamentar-se naquela. A afirmação, portanto, antecede à negação, como a presença antecede à ausência, por que recusar a presença de nada é nada recusar, e, sim, afirmar a presença de alguma coisa. Se se diz *não* de nenhuma coisa, diz-se apenas a voz sem referência a qualquer coisa, o *"não"* é, conseqüentemente, *não* de alguma coisa.

A afirmação é, assim, absoluta, enquanto a negação é relativa, por que esta só pode ser a de alguma coisa, por que a de coisa nenhuma não é nada, ela não tem nenhuma função de referência. A afirmação prescinde da negação, por que a presença não implica, necessàriamente, a ausência. A presença implica apenas que se testemunhe alguma coisa. Se se disser que alguma coisa está presente, tal não implica, necessàriamente, dizer que alguma coisa está ausente, por que a presença testemunha a si mesma, é bastante para afirmar a si mesma, o que é de uma importância futura extraordinária para a compreensão de uma série de têrmos de Filosofia, que se tornam aporéticos, porque não foram devidamente esclarecidos.

O que se verifica aqui é que *"não"* é sempre relativo a alguma coisa, é o *"não"* de alguma coisa, pois que a negação da negação é afirmação. Só há positividade da negação na referência à recusa da presença de alguma coisa; portanto, para que a negação tenha qualquer positividade implica essa referência a alguma coisa, o que revela, apodìticamente, mais uma vez, a dependência ontológica daquela à afirmação. A negação depende da afirmação, a negação é, pois, necessàriamente, a afirmação que recusa a presença de alguma coisa. Ora, o que é alguma coisa não é nada, mas alguma coisa. Ser é aquilo que se entende como o que tem positividade. Ser, assim, antecede, ôntica e ontològicamente, à negação. O nada de modo algum podia ser o antecedente, por que está dependendo, para ter qualquer sentido, de possuir uma referência à positividade. O nada, suspenso em si mesmo, ou seja, a negação suspensa em si mesma, sem referência a alguma

referência à positividade. O nada, suspenso em si mesmo; ou coisa, é nada. Ora, como naturalmente percebemos que ela não tem sentido de forma alguma, não podemos dar-lhe um sentido. Então temos de considerar a afirmação sempre antecedente à negação, por que esta só pode ser negação de alguma coisa, porque, sendo negação de nada, nem e negação, por que não é, e negar de certo modo é afirmar a recusa.

Portanto, o ser antecede, ôntica e ontològicamente, à negação. Primeiro, o ser tem de ser, necessàriamente, plenamente, afirmativo, sem qualquer referência à negação. Portanto, o ser é o que afirma a si mesmo em sua pureza ontológica, em sua afectividade ôntica. Se o ser afirma outro que também é positivo, êsse outro é ser. O que se predica *(praedicere)*, o que se diz, o que se diz certamente de algo, se é afirmado, é anunciado como presente; se é negado, é anunciado como recusado ao do qual se predica. Assim, quando se dá o que é de direito a alguém, se lhe *tributa*, de *ad tribuere*, que significa dar o que é de direito, dar alguma coisa que é de seu pleno direito. O atributo e um predicado devido ao sujeito.

Quando estamos atribuindo alguma coisa a um sujeito, não estamos concedendo algo que possa pertencer ou não ao sujeito, mas apenas estamos descobrindo o que um sujeito já possui de pleno direito. Ora, êste é um ponto importantíssimo também para não se confundirem os atributos com os predicados. Um atributo é um predicado, mas um predicado que se refere a alguma coisa que é devida ao sujeito. Assim, quando predicamos uma essência ou predicamos uma parte específica de alguma coisa, estamos atribuindo, estamos dizendo alguma coisa que é devida ao sujeito. Assim todo atributo é um predicado, mas nem todo predicado é um atributo. Como há antecedência ontológica e ôntica do ser ao nada, sempre houve, portanto, ser; enquanto o nada, suspenso em si mesmo, é nada. Portanto, o nada, não poderia, nem ontológica, nem ônticamente, anteceder ao ser.

A presença constante do ser é um atributo dêste, uma presença necessária. Portanto, sempre houve uma afirmação absoluta independente, uma afirmação absoluta antecedente, uma

afirmação antes de ser. A tudo quanto atribuímos o ser é o que chamamos *entitas,* a entidade, o *ontos.* Do que não se pode afirmar a entidade é nada, não é *ontos.* O *ontos,* quando substantivado, teremos de chamá-lo muitas vêzes de *esse,* que é o têrmo latino que corresponde ao verbo ser, e que se pode substantivar. Ora, o *esse* é necessàriamente *ontos,* o *ontos* é necessàriamente *esse.*

Se todo *esse* é afirmação de si mesmo, nada podemos predicar ao *ontos,* por que não se predica outro *ontos. Ontos* é tudo quanto ao qual predicamos algum atributo, predicamos alguma coisa. *Esse* tem de ser sempre positivo para que a onticidade se estabeleça, por que sem a positividade não pode haver onticidade. Assim, ao nada nada podemos atribuir, não tem direito a nenhum predicado. Só podemos dizer do nada o negativo, a não presença, recusar a predicação, o nada é nada. A única coisa que podemos fazer é recusar a predicação por que não pode receber predicação; conseqüentemente, tudo quanto ao qual podemos atribuir alguma coisa, é *ontos,* e a tudo quanto ao qual não podemos predicar que é nada, é *ontos,* é alguma coisa. Portanto, há uma antecedência necessária, de todo sempre, do *ontos.*

Se alguém pensa "alguma coisa há", prova desde logo que alguma coisa há, porque a certeza subjectiva projecta-se objectivamente, como realidade válida de per si, pois a verdade objectiva do haver alguma coisa não depende exclusivamente da subjectividade, já tem um valor objectivo, porque há, concretamente, uma onticidade e uma ontologicidade no acto subjectivo de pensar.

Então verificamos que se todo o nosso mundo fôsse ficcional, se todos nós vivêssemos apenas de ficções, e tôda a nossa realidade nada mais fôsse do que um sonho, do que construções da nossa mente, nós objectivaríamos uma realidade, e as ficções seriam, ôntica e ontològicamente, realidades, e como tais independentes da própria ficcionalidade. Esta verdade objectiva nós encontramos nas leis matéticas, nos *logoi,* que são *normas* que regem tôdas as coisas. Essas leis se objectivam independentemente de

nós. Seria uma ingenuidade nossa julgar que as leis da correlação fôssem uma invenção da mente humana, uma criação subjectiva do homem, sem qualquer objectividade.

Êste pensamento parte de um grave êrro gnoseológico, lógico, ontológico, e sobretudo matético, e que perturba as mentes humanas, verdadeiro desfalecimento da inteligência, defendido por filósofos de certa notoriedade, que negam, completamente, tôda e qualquer validez objectiva àquilo que o homem capta, como se êste fôsse o demiurgo criador de tôdas as coisas, como se sòmente a mente humana fôsse capaz de criar as coisas, exemplo de fetichismo da pior espécie, agravado pelo absurdo da ausência de total objectividade do que subjectividade do que subjectivamente é capaz de conceber.

CAP. XIV

LIMITE E DETERMINAÇÃO — MATÉRIA E FORMA — SER *A SE* E SER *AB ALIO* — OS CONTEXTOS *ALFA* E *BETA*

São os têrmos índices de uma determinação, quando tratados matèticamente. Podem ser *afirmativos, positivos* e *negativos.*

Afirmativos, quando apenas testemunham alguma coisa; *positivos,* quando afirmam a presença de alguma coisa, e *negativos* quando recusam a positividade e também a afirmação; quer dizer, um têrmo, que é positivo, será necessàriamente afirmativo; um têrmo negativo será necessàriamente contrário ao afirmativo e também à positividade. A idéia de positividade implica presença, um dar-se algo que afirma a si mesmo: portanto, a positividade implica, necessàriamente, o que se entende por *ser.*

Têrmo, tomado determinadamente, é um índice de determinação, refere-se a algo, que possui uma tectônica; isto é, uma determinada construção, uma determinada estructura, que poderá ser simples ou complexa, mas de qualquer forma incluirá o que ela inclui. Há necessidade de exprimirmos bem dois conceitos, cuja confusão só tem servido para prejudicar as próprias investigações filosóficas, e também motivo gerador de muitos erros famosos.

São os conceitos de determinação e de limite. A idéia de limite implica, necessàriamente, o têrmo em que alguma coisa termina o ser que ela é; o limite é a marca final, é a fronteira final de alguma coisa, é, conseqüentemente, também, onde uma coisa deixa de ser ela mesma. Limite é o ponto até onde a coisa é o que ela é, o onde a coisa deixa de ser o que ela é, onde começa a ser o que ela não é, o outro que a coisa.

A idéia de limite tem, portanto, uma característica positiva ao lado de uma característica negativa. É que o limite indica um final, a determinação indica o têrmo, enquanto tomado sob uma específica maneira. Assim podemos tomar a *idéia* de homem, determinadamente apenas como animal, determinadamente apenas como um ser racional, determinadamente apenas como ser vivo. Essas maneiras determinativas de tomar um ser, que caracterizam os aspectos abstractivos e precisivos, que o homem realiza, não limitam o ser, porque o conhecimento, de modo algum, limita o conhecido, mas sòmente toma o ser determinadamente apenas como objecto de conhecimento.

Não há nenhuma limitação do ser quando nós o determinamos. Se algum filósofo disser, como dizem alguns, que considerar a Deus determinadamente é limitá-lo, e que o ser humano, por poder considerar Deus sob um determinado aspecto, sob um de seus atributos, conseqüentemente, o limita, esta afirmativa é improcedente, e sem o menor fundamento, por que nós não o limitamos de maneira alguma por conhecê-lo, muito menos limitamos alguma coisa por indicar-lhe um determinado aspecto.

Esta observação é importante, porque facilita transparecer, daqui para diante, a *distinção* como um meio hábil para evitar uma sequência de erros muito comuns. É fácil ver-se agora a diferença que há entre determinações e limite. Quando captamos o de alguma coisa, captamos que a coisa se dá até onde ela se dá, onde se dá a sua total consumação, enquanto a coisa é o que ela é, de onde em diante não há a menor presença da coisa, enquanto, na determinação, dá-se o inverso, pois tomamos a coisa em têrmos determinados, sem apontar a sua total consumação, e êste têrmo não está afirmando que, além dêle, não há a menor parte daquêle ente; de forma que, no limite, não há o ser exteriormente, enquanto que, na determinação, êle pode ainda receber ulterior determinação.

Quer dizer, o âmbito de determinação não esgota, necessàriamente, todo ser ao qual se refere, ao qual queremos nos referir, enquanto que qualquer ser está necessàriamente contido nos seus limites.

Esta observação é importante, porque vamos partir de uma experiência nossa, uma experiência realizada no estado actual em que estamos. Usando os sentidos que dispomos, notamos que os sêres oferecem certos limites, como os de um quadro na parede, notamos que êle se consuma, há uma total consumação de seu ser nas superfícies que o cercam.

No entanto, esta limitação é proporcionada ao cognoscente, que somos nós, e é dentro dessas determinadas coordenadas que se dá o nosso conhecimento. No entanto, podemos admitir, e temos de admitir, que êsses limites não são o até onde se dá *definitivamente* o ser, onde êle se consuma completamente.

Poderia o ente ir além (e nossos sentidos não o perceberem) e além dêsses limites, traçados por estas superfícies, o ente pode prosseguir com partes ulteriores, que não são, contudo, objecto de nossa intuição sensível. Nêste caso, poderíamos dizer, que as nossas limitações sensíveis, na verdade, são determinações. Nós não podemos dizer, com absoluta segurança, que as nossas *limitações* sensíveis correspondam sempre a limitações reais das coisas.

Segundo os conhecimentos laterais, é apenas uma determinação o que está incluído, por sua vez, dentro do princípio de que o cognoscente não limita realmente o *cógnito* no acto de conhecer. Realizam-se apenas determinações por parte do cognoscente, reduzindo o *cógnito* a determinada esquemática, sem que êste conhecimento perturbe e modifique o limite, ou mesmo que o estabeleça realmente no *cógnito*.

Clareamos, assim, nos seus aspectos gerais, a diferença entre determinação e limitação. Podemos dizer que a limitação, que nós conhecemos, é relativa às coordenadas de nosso conhecimento e de nossos meios práticos de captar os aspectos das coisas. Mas, na verdade, são apenas determinativos, porque podemos tomar um pedaço de madeira, serrá-la, cortá-la de determinada forma qualitativa, que se apresente aos nossos sentidos como perfeitamente limitada.

No entanto, esta limitação ainda não será, nem podemos afirmar, que seja uma limitação definitiva na coisa, porque uma parte da coisa se dá e pode dar-se ulteriormente aos limites que

traçamos. Podemos dizer, também, que há um campo eletromagnético de tôdas as coisas sensíveis, e podemos suspeitar que nunca consigamos a real limitação final das coisas, mas coordenadas apenas ao nosso conhecimento e à nossa *práxis*.

Assim, na gota d'água, encontramos uma tensão superficial, que a protege, como se fôsse uma membrana, conservando o líquido que a compõe. Poderia alguém objectar-nos: eis aí um exemplo típico de limitação; a gota dágua, limita-se, perfeitamente, na sua tensão superficial. Realmente, êste argumento tem um certo pêso; contudo, não contradiria nossa posição, desde que devidamente compreendido.

Ora, o modo de determinar é uma acção que implica, necessàriamente, um agente, mas uma determinação pode ser mais determinada do que outra. Ela pode ser intensivamente mais marcada, mais definida do que outra. Nas coisas, podemos observar que elas apresentam também graus variáveis e distribuídos em quantidades diferentes. Ora, a gota d'água, na sua tensão superficial, apresentaria uma espécie de determinação que nos parece um limite final. A gota d'água dá-nos a entender que, após aquêle limite, que captamos, que sentimos, que conseguimos até certo modo medir, não há ulteriormente nenhuma parte constituinte daquele ser, que vai formar, pròpriamente, não a gota d'água, como nós a conhecemos, como nós a sentimos, mas o que constitue, pròpriamente, a substância daquele ser.

Nós não podemos conceber, não podemos dizer que não há, pois sabemos que realmente há: nós sabemos, também, que, dentro daqueles determinados limites, que captamos, a mesma gôta d'água apresenta, sob o aspecto molecular, um grau de densidade, de coesão, muito mais alto do que qualquer outro, pelo menos no aspecto molecular. Não queremos dizer que, sob outros aspectos, o ser do que nos aparece como gôta d'água não possa apresentar outros graus de coerência, de coesão, que nós não conhecemos. O que se quer apenas dizer é que as limitações, que podemos estabelecer, têm fundamento num aspecto determinativo do que fenomênicamente se nos apresenta.

Devemos ter o suficiente senso de suspicácia para não afirmar que as nossas limitações tendem realmente ao término do ser de alguma coisa, pois não podemos impedir que haja ulteriormente alguma parte dêsse ser, que ainda constitui êsse ser. Poderíamos dizer apenas que, dentro dos limites da esquemática do nosso conhecimento, a gôta d'água, como ela nos é conhecida, *realmente* limita-se na sua tensão superficial. Neste caso, a nossa afirmação não estaria errada, mas estaria correlacionada à maneira de captarmos a gôta d'água, a qual, enquanto objecto de nosso conhecimento, revela possuir *limites* na sua tensão superficial. Nesse ponto, não restaria a menor dúvida, enquanto objecto cognoscível, mas enquanto ser, na realidade, não podemos dizer que aquilo que constitui os seus limites para nós, sejam os limites finais da sua substância, e que esta se reduza apenas àqueles aspectos captados pelos nossos sentidos. Sabemos perfeitamente que, de posse de outros sentidos, seria completamente distinta a nossa captação da gôta d'água.

As coisas não se limitam totalmente pelos nossos sentidos. Há uma contribuição da nossa inteligência, que supre, que permite invadamos o que não conhecemos, mas que podemos compreender, e também afirmar com segurança, fundando-nos em dados reais, que vamos descobrindo, de maneira que, para a Matese, as disputas gnoseológicas são em geral mal colocadas.

Estabelecida a distinção entre determinação e limite, um sem número dêsses problemas filosóficos perdem seu sentido. O ser, portanto, limita-se dentro da sua tectônica. Matèticamente, poderíamos dizer que todo têrmo limita-se dentro da sua tectônica, e deve ser objecto de determinações, que, na verdade, não o limitam, mas apenas o reduzem a esquemas, sem que isso, realmente, seja uma limitação absoluta da coisa, mas apenas uma limitação relativa aos nossos meios cognoscitivos e práticos.

Ora, nós vimos que a tectônica de um ente pode ser *simples* ou *composta.* Se um ser é simples, então êle pode ser *absolutamente simples* ou *relativamente simples.* No primeiro caso, seria constituído, na sua tectônica, apenas por si mesmo, sem qualquer princípio de distinção real. O que êle é, é ser o que êle

é, e neste caso, o têrmo é total e absolutamente o que êle é. Êste seria o têrmo absolutamente simples. Êle seria apenas êle mesmo. Agora, se fôr relativamente simples, poderia ter uma simplicidade apenas em princípio, como a da gôta d'água, que, enquanto tal, se apresenta para nós, especìficamente simples, mas que, na sua tectônica, na verdade, não é simples; é composta, como sabemos. De maneira que ela não é absolutamente simples, mas relativamente simples.

A experiência mostra que os entes finitos possuem duas estructuras, uma *hilética,* e uma *eidética.* Em outras palavras, matètìcamente, os têrmos, que são objectos de nossa experiência sensível, revelam possuir, na sua tectônica, uma estructura hilética e uma estructura eidética. A primeira é a que constitui o de que é êle composto, e a segunda o pelo qual *(logos)* êle é o que êle é. Em parte permanecemos na concepção clássica da Filosofia hilemórfica de Aristóteles (matéria e forma).

A estructura hilética corresponde à *matéria* dos gregos, e a estructura eidética corresponde à *forma.* Mas há uma certa distinção, que é necessário fazer, a qual nos leva ao campo de uma das polêmicas mais sérias, que já surgiram na Filosofia, em tôrno da distinção entre matéria e forma. A forma, para a Matese, rege imanentemente a unidade de uma coisa, é um *logos* da imanência, que regula a disposição de suas partes, se fôr composto. Como se dá esta lei nas diversas esferas da realidade passaremos a examinar, oportunamente, o que permitirá clarear as distinções entre *matéria* e *forma,* porque, *matèticamente,* êsses conceitos são, psicológica e lògicamente, proporcionados a uma determinada esquemática do pensamento humano.

Matèticamente, um ente, se é êle relativamente simples, possui uma especificidade, mas constituído de uma estructura hilética, que apresenta uma certa heterogeneidade, porque, do contrário, seria absolutamente simples, e nós estamos partindo de um ser que não é absolutamente simples, apenas relativamente simples. Neste ser, a forma constitui e faz parte de sua tectônica, é apenas a sua estructura eidética.

Um ente absolutamente simples seria formado pelo *logos*, que o rege imanentemente. E nos sêres apenas relativamente simples, êste *logos* da imanência é a sua lei de proporcionalidade intrínseca. A forma é uma lei que rege imanentemente o ser. Agora a natureza dessa lei, o que a constitui, é que passa a ser objecto de pesquisa posterior.

Não se pode, porém, considerar a forma apenas como disposição das coisas em relação umas às outras, porque, neste caso, ela seria apenas a ordem dispositiva das mesmas. A forma tem de ser concebida, em alguns casos, como no ser vivo, como um princípio imanente, que rege o ser; portanto, um poder.

Com excepção dos pitagóricos e dos estóicos, ninguém se atreveu a enfrentar o problema na Filosofia, e quase todos os filósofos o escamotearam, inclusive Aristóteles, que não se sentiu suficientemente forte para resolvê-lo, como êle mesmo o confessou. Compreendia que a natureza da *sua* forma não estava devidamente clareada: aguardava oportunidade para poder dizer, com mais segurança, o que entendia por ela.

A forma não é apenas a disposição proporcionada da coisa. Nos sêres que revelam uma tensionalidade, um grau de coerência, um grau de coesão, há um esfôrço imanente para manter a unidade, em que tôdas as partes, que se opõem, estão analogadas e funcionam obedientes ao interêsse de uma totalidade, o que constitui, pròpriamente, a *harmonia*. Nêsses casos, é necessário que haja um *logos* intrínseco, que rege imanentemente êste ser, que exerce sôbre êle um determinado *império*. Este problema tem de ser enfrentado. É inútil tentar escamoteá-lo, como se está fazendo há milênios. É o que teremos que fazer, quando nos dedicarmos ao estudo das tensões, que é matéria subordinada à Matese.

O ser absolutamente simples tem uma tectônica homogênea, êle é absolutamente simples, êle mesmo. Portanto, a sua estructura é uma só, é a estructura de si mesmo. No ente, que é relativamente simples, a sua tectônica implica, necessàriamente, uma estructura hilética e uma estructura eidética, como vimos. A estructura hilética é tôda em qualquer de suas partes. Ou seja, o

logos, que rege imanentemente o têrmo relativamente simples, rege-o totalmente em cada uma das suas partes. É a presença do todo em cada uma de suas partes, e a estas sob o império do *logos;* isto é, da lei, que rege, imanentemente, o ser. E é esta lei que lhe dá forma.

A forma não é apenas a disposição hilética das suas partes, segundo uma determinada proporcionalidade, mas é, neste caso, também, a presença de um princípio activo, que tem um império sôbre a coisa e a rege, e lhe dá um destino, que corresponde ao sentido de sua lei. Esta verdade não é desde logo evidente nem é de fácil captação por qualquer mente. Ela, naturalmente, tinha de ser escamoteada, como o foi durante tanto tempo, porque não se quis enfrentar êsse problema, por julgar que a mente humana era fraca para enfrentá-lo.

Receavam os filósofos caírem em construções meramente quiméricas. Preferiram evadir-se para uma concepção mais abstracta do que pròpriamente concreta. A forma de Aristóteles é uma maneira abstracta e fácil de fugir ao problema nos sêres que são unidades de simplicidade. Êsse é um problema sério, e que é mister ser enfrentado, e não há mais motivo para que prossigamos ocultando-o por tanto tempo.

O relativamente simples é composto de uma estructura eidética e de uma estructura hilética, que constituem uma heterogeneidade. Se a estructura hilética *tem* a forma dada pela estructura eidética, não deixa, entretanto, de ser, nos seus fundamentos, no seu *hypokeímenon,* algo distinto da primeira, de maneira que a tectônica de um ser relativamente simples pode ter uma variânvia muito grande. Quanto à estructura eidética, êle deve ser naturalmente tomado no seu todo. Êle é absolutamente simples, no entanto, quando tomado na sua tectônica estructural puramente hilética. Êle pode ter uma complexidade variável, porque pode ser um mixto de vários elementos de estructuras hiléticas distintas, mas que estão virtualizados, enquanto tais, mas actualizados na eideticidade do composto. De maneira que o ser relativamente simples pode, de certo modo, ser considerado um ser composto.

A tectônica de um ser nos revela a presença de dois aspectos importantíssimos: são duas polaridades: encontramos nêle algo necessário, que é precisamente o sem o qual o ser deixaria de ser o que é.

Ora, a estructura eidética corresponde, de certo modo, à forma, aristotélica. É algo necessário, porque se o ser perdesse essa forma, automàticamente deixaria de ser o que êle é. Qualquer têrmo, que perca a sua estructura hilética, deixará de ser o que é. E há o aspecto contingente, meramente accidental, que é aquêle, sem o qual, o ser não perderia, não deixaria de ser o que é. Em têrmos matéticos, o contingente é o que, sem o qual, o têrmo não deixa de ser o que é.

Assim um animal, sem o corpo, sem a parte corpórea, deixaria de ser, o que vem provar que esta parte corpórea também faz parte da sua natureza, também é necessária. Então a necessidade não está apenas no eidético, mas, também, está no hilético, informado pela parte eidética. Aqui verificamos que o pensamento aristotélico está perfeitamente enquadrado dentro da Matese. Aliás, essa maneira de ver era aceita por filósofos anteriores a Aristóteles. Daí concluirmos que o que corresponde à essência da coisa é necessário, e é fácil, portanto, dentro da Matese, sabermos em que consiste a essência de uma coisa. Esta é constituída pelos determinados elementos tectônicos necessários, eidéticos ou hiléticos. A necessidade é, portanto, o caminho, o método, o *index,* que leva a alcançar a essência da coisa: aquilo, sem o qual, o têrmo deixaria de ser o que êle é.

Agora se procurarmos, na coisa, além disso, o que nela é contingente, verificaremos, então, que êste não faz parte da essência, embora dela dependa. Aqui a concepção matética pode perfeitamente coadunar-se à concepção aristotélica. O segundo aspecto importantíssimo que encontramos numa coisa é o que ela tem de absoluto, o qual vamos descobrir, inevitàvelmente, nos princípios primeiros, nos princípios mais remotos e nas leis que regem a coisa, como a lei da unidade, que embora a reja, não é só a ela que o faz mas a outras também, pois rege tôdas as unidades.

O que é *absolutum* numa coisa são precisamente as leis, os *logoi,* os *nomoi* que regem as coisas, independentemente do seu carácter específico, e vamos verificar que essas leis, no entanto, regem a dinâmica funcional do próprio ser, actuam na sua imanência, e na sua especificidade, na sua estructura hilética e eidética.

Há leis, que podem reger um indivíduo humano, que são decorrentes de seu temperamento, do seu carácter e da sua personalidade; do temperamento, proveniente do corpo, do carácter, proveniente da vontade, e da personalidade, proveniente do entendimento.

O que é absoluto, numa coisa, é pròpriamente aquilo que é *ab solutum* da coisa: isto é, aquilo que não depende da coisa, da coisa como ela é, dêste ou daquele modo, os primeiros princípios, que são os princípios mais remotos; porque não é, por haver esta unidade, que há o princípio da unidade.

Esses princípios chamam-se tais, porque são o têrmo de onde se inaugura o ser de qualquer ente. Porque alguma coisa, que é ser, que tem positividade, ela, para inaugurar o seu ser, necessita, primeiramente, ser uma unidade. Portanto, deve ser regida pela lei da unidade, e esta lei, como veremos adiante, é de uma riqueza extraordinária, de tal modo que tôdas as outras leis devem estar-lhe subordinadas, por um nexo rigoroso, que à primeira vista pode parecer não existir. De forma que nós vamos distinguir, portanto, em um têrmo, os seus princípios, os primeiros que são remotos, e os que são próximos, os que mais se aproximam da coisa. Nesses princípios, podemos distinguir duas ordens: os *intrínsecos* e os *extrínsecos,* os quais vão constituir a intrinsecidade, por que sem êles êste têrmo não se dá. A unidade de um ser composto é uma unidade de totalidade, de partes, que estão analogadas entre si e subordinadas a um *logos analogante,* que as analoga, e que as vai tornar uma coisa só, um só afirmação, sem deixar de conter os seus aspectos heterogêneos.

Se um têrmo, não é *a se,* isto é, se não é algo que surge de si mesmo, não dependendo de outro, não provindo de outro, não tendo uma dependência real de outro, que não tem nenhum prin-

cípio fora de si mesmo, é, então, um ser que, necessàriamente, exige uma causa que o faça, um princípio que o realize, um princípio que lhe dê o ser, que o determine dêsse modo como é, uma causa eficiente, princípio extrínseco ao ser, que é relativamente simples, e também, conseqüentemente, nos outros tipos de ser inferiores, como os tipos de mera composição, as unidades de ordem, as unidades de agregação, as unidades meramente accidentais.

Outro princípio extrínseco é o para onde tende o ser, segundo a intencionalidade que o agente lhe dá. Dêste modo, há uma causa final, que lhe é extrínseca, mas há a que é da sua própria imanência. A causa eficiente pode determinar um efeito para que sirva a tais e tais finalidades. Esta tendência, que tem o objecto, não pertence à sua intrinsecidade; pertence à sua extrinsecidade, a que lhe é dada pelo princípio, que é causa eficiente do mesmo. E o terceiro aspecto, que também é extrínseco a todo ser e a todo têrmo, que é relativamente simples, é o ser sustentante, o ser *hypokeímenon,* que podemos procurar através de uma verdadeira hierarquia, até chegar ao primeiro que seja a fonte de sua sustentação, o princípio de sua sustentação, e êste é extrínseco à sua unidade enquanto tal.

Assim, num ser material, a matéria prima, que constitui êsse ser, seria um seu sustentante, seria um princípio extrínseco a êle: êsse ser seria o seu sustentante primeiro, seria o seu *hypokeímenon,* e se esta matéria prima, na análise, exigir ainda um outro sustentante, êste outro seria, então, o seu esteio, a sua base, seu fundamento, ou o princípio dêste mesmo *hypokeímenon.* De maneira que há um sustentante próximo ou um sustentante remoto. A matéria, que compõe esta pedra, é um sustentante próximo, e a matéria prima, que recebe a informação hilética dêsse granito, seria um sustentante mais remoto.

Na teologia criacionista, Deus será, necessàriamente, o sustentante de tôdas as coisas, e será o sustentante mais remoto de tôdas as coisas, por que sendo êle o primeiro princípio, centro e origem de tudo, necessàriamente seria o primeiro sustentante de tôdas as coisas, porque elas não poderiam sustentar-se de per si,

porque não são sêres *a se,* mas sêres *ab alio,* sêres que recebem o ser de outro, que têm o princípio último em outro, que lhes dá o ser.

Desta forma, o que caracteriza esta divisão fundamental, prioritária e inevitável, entre o ser *a se* e o ser *ab alio,* é o seguinte: necessàriamente, há um primeiro princípio de tôdas as coisas e este tem de ser um ente que não pode receber o seu ser de outro ente; é o ente que tem o ser por si mesmo, é um ser *a se.* Enquanto que aquêle que recebe o ser de outro, é um ser que provém de outro, é *ab alio* (de outro, *aliud*), de um outro ser, que lhe dá o ser.

Os sêres relativamente simples, necessàriamente, são sêres *ab alio,* e o ser, que fôr absolutamente simples, será um ser *a se,* como decorrência dos *logoi* de *aseidade* e de *abaliedade.* O ser *ab alio* será, necessàriamente, um ser relativamente simples, que receberá o ser de outro, será um ser composto de princípios intrínsecos e extrínsecos, será um ser que terá, necessàriamente, na sua tectônica, uma estructura hilética e uma estructura eidética. Será um ser que terá, na sua extrinsecidade, necessàriamente, um agente que o faz, que lhe dá o ser, e também lhe dá um *para que* êle tende, e finalmente, o que lhe é sustentante próximo e remoto. Dêste conjunto de idéias, formamos um verdadeiro contexto. Ambos subordinam uma série de *logoi,* o que permite construir um verdadeiro conjunto de idéias subordinadas e analogadas. O contexto do absolutamente simples, na Matese, chama-se *contexto alfa.* O *contexto* do relativamente simples e do composto de qualquer espécie, é o *contexto beta.*

De maneira que, quando tratamos, na Matese, de um têrmo pertencente ao contexto *alfa,* podemos, subindo de subordinado para subordinante, ou descendo de subordinante para subordinado, concluir todos os *logoi* que lhe estão analogados. Daí porque podemos afirmar que o ser *a se* é necessàriamente, e concluimos que deve ser absolutamente simples. No *contexto alfa,* a afirmativa do subordinado implica, necessàriamente, a do subordinante, mas também aquêles conceitos, que são subordinados,

são implicados, necessàriamente, no subordinante. Assim verificaríamos que um ser, que é absolutamente simples, será, necessàriamente, um ser *a se,* será necessàriamente omnipotente.

Sendo o *contexto beta* o dos sêres relativamente simples, dão-se aí por sucessão e por subordinação de inferior a superior; no contexto *alfa,* o ente dá-se simultâneamente, e sempre, hieràrquicamente do mesmo valor. Verificamos que, no *contexto alfa,* necessàriamente, estamos no campo da eternidade, por que estamos no campo do imutável, enquanto que, no *contexto beta,* estamos no campo da temporalidade, no campo da sucessão. Sôbre êstes contextos nos demoraremos oportunamente, quando tivermos de analisá-los em profundidade.

Examinemos agora o que é necessário e contingente. O necessário num têrmo é o sem o qual o têrmo deixaria de ser o que é; e contingente o sem o qual o têrmo não deixaria de ser o que é. Dêste modo, o contingente excluí-se do necessário, é outro que o necessário, não é, porém, excluído da sua essência. Já num ser absolutamente simples, a sua essência não exclui o aspecto dessa essência, nem dela nada se exclui.

Ora, um ser relativamente simples forma uma totalidade. Êle é, portanto, composto de unidades elementares, em que, por sua vez, a estructura hilética e a estructura eidética são partes que se conjugam na formação de uma totalidade. Por isso *holos,* todo, e *syn,* com, indica o que é composto, o que constitui uma totalidade, daí vem *synolon,* que significa uma totalidade de composição.

Aristóteles tomou êste têrmo neste sentido, e *to synolon* refere-se sempre aos sêres de tectônica relativamente simples. Não se poderia chamar de tal um têrmo que fôsse absolutamente simples. De maneira que em todo têrmo relativamente simples há uma parte, nêle, que é parcialmente excluída, mas é excluída em relação à outra parte. Agora o que é totalmente excluído é o que é outro que outro; o que está fora da unidade, é o que não tem nenhuma presença na unidade. Êste é o excluso. Os princípios primeiros e os princípios próximos e as causas extrínsecas não se excluem totalmente, porque, de certo modo, no ser que

é feito, há a presença de quem o faz, há a presença, de certo modo, do fim para o qual tende a presença também do seu sustentante, de maneira que são outros que êle, não outros, porém, totalmente outros.

São outros, mas que não se excluem totalmente da sua unidade. O conceito de unidade implica, necessàriamente, o que inclui e o que exclui. Assim o ser, que forma a unidade, é um ser por si mesmo; êle é íntegro, êle é êle mesmo, êle é *indiviso in se,* porque sendo êle mesmo, êle não é distinto de si mesmo, mas exclui, necessàriamente, o ser outro que êle, para ser o que êle é. Êle necessàriamente não é outro que outro, porque se fôsse tal, deixaria de ser êle mesmo. Portanto, seria contraditório afirmar-se que, no que êle inclui, êle seja outro que êle. Êle não é outro que outro. De forma que encontramos, aqui, na própria idéia de unidade, as idéias de contradição e a exclusão da contradição, porque se a unidade admitisse a inclusão do que lhe é contraditório, ela não seria indivisa *in se,* não seria ela mesma, não seria unidade.

Por sua vez, a definição de unidade, o que é *indiviso in se* (o não ser distinto em si mesmo) é em si mesmo êle mesmo, e *diviso ab alio,* é ser diferente, distinto de outro. Neste caso, é outro que outro, exclui o ser outro, ao incluir o ser êle mesmo. De forma que, nessa exclusão, automàticamente, inclui o ser êle mesmo, e exclui o ser outro.

Dêste modo observamos, que, dentro do próprio conceito de unidade, no *logos* de unidade, temos, necessàriamente, a explicitação de dois princípios: o de não-contradição, o não ser outro que outro que outro, e o de identidade, o ser êle mesmo. Temos aí os dois princípios ontológicos, fundamentados no próprio *logos* da unidade, no próprio *logos* da presença. Por que o que se presencia, o que é *ad esse,* o que tem esta característica de *ad essentia,* é, necessàriamente, um ser que é si mesmo, e, outro que outro, e não é outro que êle mesmo, porque se fôsse outro que êle, deixaria de ser êle mesmo. Então, a própria idéia da unidade implica a de não-contradição e implica a de identidade, o princípio de não-contradição e o princípio de identidade, que

são decorrentes do princípio da própria unidade, do *logos* da unidade. Ora, *to synolon,* que é, conseqüentemente, uma totalidade, que é um ser relativamente simples, implica, necessàriamente, na sua tectônica, as duas estructuras, a hilética e a eidética, porque nêle rege a lei da oposição; estas duas estructuras têm de estar analogadas, porque não é possível que informasse uma coisa aquilo que nada tivesse de análogo com essa coisa. De maneira que *to synolon* implica a oposição das estructuras, por sua vez compostas, como é o caso da estructura hilética, e também haveria, conseqüentemente, segundas oposições das estructuras, mas o principal, o que nos interessa, é estabelecer êste aspecto. Um ser, que é relativamente simples, é um ser binário, ser diádico.

Podemos dizer que tudo quanto pertence ao *contexto beta,* é presidido pela *lei da díada.* Os entes relativos devem ser considerados, de qualquer forma, primeiramente, dentro de sua unidade: em segundo lugar, dentro da sua posição. Êles são, portanto, sêres, que pertencem ao *Hen-dyas-aóristos* (um-dois indeterminado), são sêres que ao mesmo tempo são "um e múltiplo".

As estructuras, que compõem um ser dessa espécie, formam uma unidade, que é o cosmos.

A referência implica uma *ordo ad,* uma ordem de um a outro. A estructura hilética está, de certo modo, ordenada e informada pela estructura eidética.

Poderia a estructura eidética estar subordinada à estructura hilética? Neste caso, se houvesse essa ordenação, teríamos de concluir, inevitàvelmente, que há entre elas uma reciprocidade. A estructura eidética será a estructura hilética da estructura eidética: a eidética, da hilética. Havendo essa reciprocidade, haveria, naturalmente, de certo modo, um nexo, entre elas, de tal espécie, que se daria a marca de uma na outra: isto é, uma influiria, de certo modo, sôbre a outra? É o que passaremos a estudar.

CAP. XV

HILÉTICO E EIDÉTICO — *ONTOS* E *MEON* — CONTEXTO *GAMA* E *DELTA* — NIHILUM — POTÊNCIA OBJECTIVA E SUBJECTIVA

Como vimos, o ente, pertencente ao *contexto alfa,* é necessàriamente simples, enquanto que o pertencente ao *contexto beta* só poderá ser relativamente simples, ou apenas composto. Verificamos que a unidade, pertencente ao *contexto alfa,* inclui tudo o que inclui, e não exclui nada do que compõe a sua tectônica, enquanto que os do *contexto beta,* necessàriamente, têm de excluir algo. Dentro dêles deve haver parte ou partes, que não são constituintes da homogeneidade total. Vemos, então, que os entes, pertencentes ao *contexto beta,* são, na realidade, *synola* e portanto cada um é um *holos,* composto, por sua vez, de outros, o que implica, necessàriamente, uma oposição em suas estructuras, e nessas estructuras, do que o compuseram, como no caso *hilético,* que pode ser composto de estructuras.

Também há necessidade de um *logos analogante;* ou seja, de um *logos* que analogue, dentro da mesma lei, as duas estructuras fundamentais intrínsecas componentes da sua tectônica. Vimos que é regido pela lei da unidade; portanto, inclui o que é e exclui o que não é *(indiviso in se* e *diviso ab alio),* e além disso a lei da oposição, além dos opostos analogados, e, necessàriamente, as relações, que se dão entre êstes opostos, que não são uma mera referência, mas um verdadeiro *ordo ad,* uma ordenação de um a outro (1).

---

(1) O tema da unidade é examinado no volume «**A Sabedoria da Unidade**», onde a estructura é analisada em profundidade.

Mas chegamos a notar ainda mais profundamente que, nestes casos, a estructura *hilética* é ordenada à estructura *eidética,* e esta está, de certo modo, ordenada à estructura *hilética,* o que as tornam correlativas.

A característica da correlação é estar um têrmo ante o outro, na oposição. Além de manterem relações, êles revelam que, entre êles, há uma correlação, e esta afirma uma reciprocidade. O hilético é hilético do eidético, e o eidético é o eidético dêsse hilético, sobretudo no ser tomado na sua singularidade, não tomado abstractamente, mas tomado concretamente, e nêle essa reciprocidade se dá. Como o hilético não é uma mera passividade, nem o eidético uma mera actualidade, necessàriamente tem de se dar uma interactuação; ou seja, o hilético, de certo modo actua sôbre o eidético, o eidético actua sôbre o hilético. Naturalmente que nessa actuação mútua, nessa interactuação, o eidético terá, normalmente, de actuar em um grau intensista muito maior do que o hilético, porque o eidético é, aqui, o esteio, é o que vai constituir o *logos* da imanência essencial do ser, o que constitui a essência dêsse ser.

Não vamos nos prolongar agora sôbre o que ainda se dá nesses sêres compostos, o que virá depois, porque temos de analisar outros conceitos fundamentais da Matese, que esclarecem outros aspectos, que devem ser analisados. Porque, na Matese, não se procede, pelo menos na parte sintética, de outro modo do que êste que estamos procedendo; isto é, subimos e descemos. Realizamos a dialéctica pelas duas vias, a ascensional e a descensional. Temos de estar constantemente marchando para as idéias, para as formas, e descendo destas para as coisas concretas. Para que a inteligência se torne maior, na parte analítica, os estudos podem ser feitos de modo abstractista, porque aí iremos tomar êsses aspectos separados pela nossa mente.

Mas, na parte sintética, há muita semelhança com a fase concrecional, que será a fase final dos estudos matéticos.

Podemos verificar agora, fàcilmente, que êsses dois compostos, sôbre os quais já falamos, embora ainda de modo elementar, o *contexto alfa* e o *contexto beta* são os que constituem, pròpriamente, o campo sôbre o qual actua ou trabalha a Ontologia. Porque êstes dois constituem a parte positiva da Ontologia. Há, ainda, outros dois, que são o do nada absoluto e o do nada relativo, *gama* e o *delta,* o campo de acção em que trabalha a Meontologia, disciplina subordinada à Matese, que tem, como objecto, o estudo do não-ser.

Abordaremos, embora sintèticamente, os contextos da Ontologia. Temos agora que nos dedicar ao estudo ainda suscinto, mas necessário, do *ontos,* para melhor esclarecimento dos temas a serem examinados posteriormente.

O têrmo *ontos,* que foi pràticamente aceito na filosofia moderna, é formado do genitivo de *on,* que é *ontos,* mas permaneceu na forma derivada, na forma do genitivo, que já está pràticamente incorporada na filosofia moderna, e podemos tomá-lo no sentido de *ente,* no sentido do que é ser, no sentido do que é *sendo,* no sentido de que se positiva. O *ontos,* do qual se trata no *contexto alfa,* é distinto do que é tratado no *contexto beta,* porque aquêle é exclusivo e apenasmente ser; é apenas adsência, um *ontos,* infinitamente *ontos,* ao qual de certo modo se ausenta algum modo de ser, é um *ontos* limitado por essa ausência, e o *ontos,* limitado por uma ausência ôntica, é um objecto do *contexto beta.* Dêsse *ontos* nós podemos afirmar o que está presente, e, simultâneamente, recusar o que nêle é ausente. Mas o que nêle é ausente é ainda marcado pela onticidade. É um ser, é um ente, que não pertence a êle, de modo que um *ontos* do contexto *alfa* não pode ser um *ontos* deficiente como é o do *contexto beta.* Ausenta-se dêle na parte eidética, porém não se ausenta dêle, total e indefinidamente, porque êste outro *ontos* é dependente totalmente do *ontos* absolutamente simples, como se verificará oportunamente. E de maneira que o *ontos,* do qual se ausenta uma onticidade qualquer, que é um ser finito, é êle conseqüentemente híbrido de presença e de ausência.

Nós não poderíamos concebê-lo devidamente sem a nossa concaptação simultânea do que nêle há de presença de ser, e no que nêle há de ausência de ser, por que, do contrário, não teríamos dêle uma determinação rigorosa. Conseqüentemente, todo ser, que pertença ao *contexto beta,* é um ser finito, é um ser deficiente, contingente, é um ser ao qual falta, ausencia-se, alguma coisa; é, conseqüentemente, um ser que não é apenas ser, por que essa ausência constitui, também, a sua limitação, marca até onde há a consumação plena do seu ser, o limite de onde começa a ser o que não é êle.

De maneira que a sua compreensão nítida implica, não só o que nêle se presencia, como, também, o que nêle se ausencia. Portanto, êsse ser não é apenas ser, é ser e também não-ser; êle é o que nós entendemos que é o que é, e não ser outro que outro que êle. Ora, na linguagem clássica da filosofia, tudo aquilo, que é positivamente no ser, constitui o que o perfaz, constitui a sua perfeição, de maneira que se chama de perfeição o modo de ser o que é positivamente o ser, o seu *esse*.

Ontos finito é, conseqüentemente, aquêle que tem a perfeição de ser o que é, e de não ser outro em si mesmo, não ser o que não é, pois, do contrário, haveria contradição com êle mesmo. Êle é outro que outro, que não é êle mesmo, enquanto é considerado como sendo êle mesmo; o outro é outro que outro, porque, de certo modo, é um outro ante-outro. Portanto, outro é outro que outro, e êste outro é êle. Logo, todo ser finito é outro para outro, que, por sua vez, é outro que outro, e, porque nêle se ausenta uma perfeição de ser, é também outro que outro para si mesmo. Ou seja, o *ontos* é outro que outro, e outro que outro para si mesmo. Pode à primeira vista parecer um pouco difícil êste conjunto de palavras, que são indicativas dos aspectos que se posicionam, e que se ausenciam. Em suma, o *ontos* finito é, portanto, híbrido de presença e de ausência. Ora, êle, afirmando a si mesmo, nega ser outro que outro que si mesmo, então êle afirma que é outro que outro que não si mesmo. Êle é um outro do outro que não é êle mesmo; êle está numa relação sempre de alteridade.

O que caracteriza os sêres do *contexto beta* é estarem sempre numa relação de alteridade, quer intrínseca, quer extrìnsecamente. Estamos no *contexto beta,* o contexto da alteridade. Enquanto que, no *contexto alfa,* estamos na identidade, na plena identificação dos aspectos. O *contexto beta* tem de ser sempre considerado diàdicamente, e daí parte-se para tôdas as possibilidades aritmológicas em que pode ser tomado. Enquanto que o ser *existente* do *contexto alfa,* pode ser tomado exclusivamente na sua unidade, na análise plena da sua unidade, dispensando-se a presença do que é outro que êle (1). Pode ser compreendido absolutamente em si mesmo, o que revela uma independência total. Quer dizer: o *logos* da unidade do *contexto alfa* implica uma independência total do binário, ou da díada. Essa independência total é importante, porque vai ser o fundamento de todo pensamento teológico culto, como teremos oportunidade de ver.

De maneira que o *esse* finito, o ser do *ontos* finito, é *alter,* é igual a *alter* menor *alter,* menos *alter* etc., *quam ipse;* quer dizer, êle é menos todos os outros que êle. A sua afirmação seria dada assim: êle é tudo menos tudo menos êle. Caracteriza, assim, o *ontos* finito, a alteridade, ao lado da afirmação de si mesmo, é um ser, conseqüentemente, que é ao mesmo tempo êle mesmo, e é *alter* que outro. Portanto, o *esse* finito seria igual ao *esse* total, menos o *esse* indeterminado, pertencente aos outros.

Êsse *logos do logos,* que estamos captando, evidencia-se por si mesmo, *ex se,* por fôrça de si mesmo. Assim deve ser em tôdas as esferas da realidade, em que possam dar-se *ontos* finitos. Se o *ontos* fôr infinito, será regido pelos *logoi* do *contexto alfa;* se fôr um *ontos finito* será regido pelos *logoi* do *contexto beta.*

Depois de havermos examinado êsses dois contextos, que constituem o objecto da Ontologia, vamos, então, passar para o estudo dos *contextos gama* e *delta,* aos quais pertence o não-ser, que é objecto da Meontologia. Uma série de aspectos já tratados merecem ser reproduzidos; trata-se de certas sentenças, ver-

---

(1) O ser **existente** do **contexto alfa** é um ser perfeitíssimo. Mas pode haver, nesse **contexto,** entidades, porém, não **existentes,** que não se dão fora de suas causas, como as leis que não **existem** como entidades subsistentes mas **regem** o modo de ser das coisas.

dadeiros adágios matéticos, que sintetizam o de que já tratamos. Por exemplo, o que se deduz do *logos* deduz-se por fôrça do próprio *logos*.

Quando um têrmo não se identifica com outro, é porque há entre ambos uma diferença.

Um têrmo predicado, atribuído a outro, em relação a um outro têrmo, predicado de outro têrmo, ou êles se identificam ou êles diferem entre si. Se se identificam são o mesmo, onde se identificam; se diferem, destinguem-se no que diferem.

Nenhuma acção, dizia Tomás de Aquino, compete a uma coisa, senão por um princípio que lhe é formalmente inherente; quer dizer: nenhuma acção compete a alguma coisa se não por um princípio, que lhe é eidèticamente inherente, do seu *eidos*.

Tôdas as coisas preexistem, de modo eminente, na primazia da causa agente. Conseqüentemente, na primeira causa agente, têm de preexistir, de modo eminente, tôdas as coisas.

Se o antecedente, o princípio antecedente ao ser, tivesse sido nada, as coisas não preexistiriam, porque o nada, sendo a ausência de positividade, ausência de ser, não teria capacidade de qualquer espécie para conter qualquer coisa.

O conceito de nada, indica apenas isso: ausência de alguma coisa, ausência de positividade, ausência de ser. Se nós consideramos que essa ausência é uma ausência absoluta, não a ausência dêste ou daquêle ser, mas a ausência total e absoluta de tôda e qualquer espécie de ser, um imenso vazio, um vazio sem dimensões, nada, absolutamente nada, chegaríamos, então, ao conceito do nada absoluto, que preferimos chamar de *nihilum*, para não confundi-lo com o nada relativo, que se refere apenas à ausência de alguma positividade determinada, nesta ou naquela circunstância, de modo que é matéria pacífica, na Filosofia, considerar essas duas espécies de nada: o nada absoluto (nada metafísico) e o nada relativo (nada lógico).

Ora, a idéia de nada absoluto implicaria a ausência total e também absoluta de ser, enquanto que a idéia de nada relativo

não implica senão uma ausência parcial de ser, uma ausência de determinado ser. Ora, a idéia de nada absoluto, sendo completamente esvaziada de tôda e qualquer possibilidade de ser, postularia, conseqüentemente, que se o nada absoluto tivesse antecedido ao ser, êste seria absolutamente impossível e se o nada absoluto sucede ao ser, o nada absoluto seria possível, o que lhe daria carácter de ser, o que é absurdo.

De forma que, em face dessas concepções, deveríamos apenas aceitar mais dois tipos de nada, como nós o fizemos em "Filosofia Concreta: o nada absoluto parcial, que implicaria uma espécie de ser, uma ilha de ser, cercada de nada, e o *Meon,* que estudamos naquela obra, segundo as inspirações que nos forneceram Platão e os pitagóricos.

A idéia do Meon, como potência objectiva, é a capacidade de ser feito do ser realizado, do ser efectuado, do que virá a ser efectuado, contido, necessàriamente, no ser activo, porque não é possível conceber-se um poder activo que não seja, ao mesmo tempo, um poder fazer e um poder ser feito. Portanto, a idéia de poder activo implica, necessàriamente, o de poder ser feito.

Fazer significa também *ser feito* alguma coisa. Acontece que a nossa mente desdobra êsses dois conceitos num conceito de acto, que êle torna independente, ou de actuar, independente do que é actuado, do que é realizado, mas concretamente é impossível admitir-se um actuar que não esteja actuando alguma coisa. É impossível admitir um poder de realizar um acto sem haver, simultâneamente, correspondendo a êle, uma potência a ser actualizada, porque se afirmamos ao mesmo tempo que afirmamos o poder de realizar, afirmamos, conseqüentemente, o poder de ser realizado. Apenas nós tomamos o lado positivo, digamos, activo, e o lado negativo como lado passivo, a mesma realidade que, concretamente, inclui os dois. Êste é um ponto de máxima importância, e que passa a ser matéria da Meontologia, que, na parte analítica da Matese, iremos naturalmente estudar. É impossível postular-se um ser com capacidade de actuar, ao qual não lhe corresponda, proporcionadamente, a capacidade de algo ser actuado.

É necessário uma potência, mas de que espécie? Uma potência objectiva, ou uma potência subjectiva? A segunda seria uma potência já dada, uma potência que estivesse à disposição, à espera, aguardando a actuação do acto.

A potência objectiva, aqui, ainda não estaria dada, mas que a nossa mente desdobra êsses dois aspectos num conceito de que pode actualizar-se pelo agir do próprio actuar. Essa potência objectiva faz parte intrínseca do próprio ser, é alguma coisa que ainda não se existencializa, não se existencializou, mas que se existencializará à proporção que o acto actuar, à proporção que realiza. Dêsse modo, a criação não pode ser concebida de um modo claro e bem seguro na Filosofia, como o poder de Deus, transformando uma potência subjectiva à sua disposição, dando-lhe novas formas, dando-lhe uma nova disposição; mas, sim, o poder imenso de realizar, simultâneamente, de dar forma a algo que está contido objectivamente no seu poder, que não é uma subjectividade, que não é uma passividade, mas é o complemento necessário do próprio actuar no infinito.

As grandes divergências, as grandes polêmicas, que surgiram, na Escolástica, em tôrno da potência objectiva e da potência subjectiva, e as controvérsias, naturalmente, que ainda permanecem, não permitiram que se resolvesse, de modo definitivo, êsse tema. É mister evitar atribuir ao ser infinito qualquer passividade. Mas aqui não se trata de passividade, não é alguma coisa que nêle esteja subjectivamente posta à espera para receber uma forma; é alguma coisa que dêle depende apenas objectivamnte, que depende do seu poder infinito, para se tornar receptiva da forma, e que vem a existir no mesmo acto que realiza a informação. É um acto simultâneo, como muito bem entendeu Sto. Agostinho, pois o acto da criação é um acto simultâneo, no qual foram realizados os dois: a potência e o acto. Desta forma, a potência criada será sempre a potência do acto, na sua última raiz, e o acto será sempre o acto da potência, o que nos dá uma correlação entre ambos, que marca um nexo absoluto entre ambos, o que não permite que se estabeleça separação abissal entre êles. Não se dá a potência puramente potência, independentemente do acto;

será sempre a potência de um acto, e não se dá o acto absolutamente tal, independente de uma potência. Dêsse modo, a polêmica, que gerou uma situação aporética, quase insolúvel dentro da Escolástica, tem, na Matese, uma solução muito mais clara, sobretudo porque qualquer criação por parte da criatura só se pode dar pela informação nova sôbre uma potência subjectiva. E o acto infinito de criar poderia dar forma a uma potência objectiva. É o que demonstraremos ainda em outras obras de Matese.

CAP. XVI

DA POSSIBILIDADE, DA REALIDADE E DA NECESSIDADE

O nada absoluto, o *nihilum,* seria a ausência total e absoluta de qualquer positividade, e de qualquer afirmação. Podemos, pois, concluir o seguinte: se alguma vez houve o nada absoluto, nunca o ser seria possível. Ora, se o nada absoluto é a ausência total de ser, e sendo a possibilidade um modo de ser; ou seja, a capacidade de vir-a-ser, dêste ou daquele modo, o nada não poderia, de forma alguma, ser portador, incluir em si, nem subjectiva nem objectivamente, qualquer possibilidade de ser.

Dado o nada absoluto, seria impossível haver nêle qualquer possibilidade de ser. E também não poderia haver fora dêle, porque, dando-se o nada absoluto, não poderia haver algo que fôsse o fundamento dessa possibilidade. Conseqüentemente, se alguma vez se deu o nada absoluto, necessàriamente não seria êle o portador da possibilidade de ser. O ser não seria possível, e também, nunca, dêsse nada, poderia surgir a possibilidade de ser.

Da experiência do ser, que é a nossa primeira experiência, e da realidade, podemos concluir a possibilidade; podemos, portanto, com tôda segurança, dizer que o ser é possível, o ser há. Temos a experiência do ser; portanto, o ser é possível, e podemos dizer que o ser é possível, porque o ser há. Ora, se o ser é possível porque há, então, de modo algum, se deu aquela situação de não haver nada absolutamente, o nada absoluto. Porque a possibilidade do ser, fundada na realidade, prova, de modo apodítico, a impossibilidade do nada absoluto em qualquer momento, porque se alguma vez não houvesse absolutamente nada, nunca mais teria sido possível o ser.

Mas o ser *é* possível porque há. Não nos resta, portanto, outra conclusão que a seguinte: *sempre houve alguma coisa, algum ser.* Essa possibilidade de haver o ser, pela ausência do nada absoluto, é também infinita, já que êsse *sempre haver do ser* é absoluto, devido à impossibilidade da posição contrária; isto é, a impossibilidade de não ter havido, em qualquer momento, absolutamente nada (o nada absoluto).

Concluímos, daqui, uma série de sentenças, que podemos analisá-las para a sua melhor inteligência.

Partamos de um ponto condicional; se houvera ou não o nada absoluto, quais os postulados que poderíamos estabelecer?

De uma realidade, concluímos a possibilidade; da realidade do ser, concluímos a possibilidade do ser, a qual está em contradição com o nada absoluto, porque se tivesse havido o nada absoluto, a possibilidade do ser não teria qualquer fundamento. E havendo a possibilidade do ser, partindo da realidade que nós vivemos, aquela afirmativa entra em contradição com a primeira, porque uma afirmaria a posse, a presença da possibilidade, e a outra afirmaria a ausência sempre da possibilidade, incluindo, conseqüentemente, ainda, êste instante, no qual estamos concluindo a possibilidade, fundando-nos na realidade.

De maneira que essa possibilidade, que se dá agora, refuta, de modo categórico e absoluto, apodìticamente, necessàriamente, a possibilidade de, em alguma vez, não ter havido absolutamente qualquer coisa. Fundados nessa possibilidade, concluimos, também, a validez da condicional, e a impossibilidade de não haver o ente.

Portanto, é impossível não ter havido *sempre* um ente, o que vem afirmar não só a possibilidade de haver ente, mas a *necessidade* de ter havido *sempre* um ente. Essa possibilidade postula, assim, o haver necessário, e êste haver, o ser necessário.

Necessàriamente deve ter havido sempre um ser para dar a possibilidade de serem os outros sêres efectivados. Ora, dêsse ser necessário, partimos para a idéia de Deus. Vemos, pois, que o postulado de Santo Anselmo encontra, nesta demonstração,

que acabamos de fazer, novamente validez. Era possível concluir-se, como êle concluiu, fundando-se em demonstrações lógicas, a necessidade ontológica de um ser, que necessàriamente estava inclusa no objecto que se logicizava. E, conseqüentemente, êste ser é o fundamento de todos os sêres possíveis, que se efectivam. Portanto, a presença dêsse ser necessário, tem de continuar, porque se houver um interregno, estabelecer-se-ia o nada absoluto, e o ser posterior tornar-se-ia absolutamente impossível. Conclui-se, pois, esta regra nova, que é importantíssima, e que modifica um dos aspectos fundamentais do modo de raciocinar, embora não exclua as regras clássicas da Lógica, apenas as completa, que é a seguinte:

Quando a realidade estatui uma possibilidade, e esta nega, recusa, exime, absolutamente, a não possibilidade (que passa a ser contraditória), a possibilidade aponta a necessidade (não inclusa nesta, mas indicada por ela, por fazer parte de uma necessidade).

Da realidade do ser, estatuímos a possibilidade do ser, partindo de nossa experiência. Ora, esta realidade do ser nega, recusa, exime absolutamente a impossibilidade, porque esta, afirmada, prova que não tem fundamento a não-possibilidade. A afirmação da não possibilidade do ser seria contraditória neste caso, mas a possibilidade de ser, que concluímos da realidade, impõe a necessidade de ser.

Para a filosofia clássica, a necessidade não está inclusa na possibilidade, pois a ordem é a seguinte: a necessidade inclui a realidade, a realidade inclui a possibilidade.

Postulada esta, não se postula a realidade, mas postulada a realidade, postula-se a possibilidade; postulada a realidade não se postula a necessidade, mas postulada a necessidade, postula-se a realidade e a possibilidade. São regras lógicas. Mas, neste caso, é distinto, porque vamos concluir a possibilidade, partindo da realidade. Até aí está certo, estamos dentro das regras normais do raciocínio, mas a possibilidade do ser nega, de maneira apodítica e necessária, a possibilidade do nada absoluto.

Ela está revelando o que ela não contém em si mesma, mas revela e impõe a necessidade da realidade sempre de ser, a qual, em face dessa mesma possibilidade actual de ser, passa a revelar a necessidade contida, intrínseca, porque, sem ela, seria impossível haver essa possibilidade. Temos, aqui, um exemplo nítido da *intuição apofântica* da filosofia pitagórico-platônica e agustiniana, a intuição que ilumina. É, sobretudo, aquela intuição que, partindo de dados inferiores, alcança aos superiores pela necessidade, não contida nos inferiores, mas apontada por êstes, como *vestígios* daquela.

A necessidade não está incluída na possibilidade, enquanto possibilidade, mas é indicada por ela *(index)*. E tal se dá porque a possibilidade inclui-se na necessidade. Os sinais do fumo nos apontam a presença do fogo, e a marca de pés humanos no chão nos indicam ter alguém passado em determinado lugar, quer dizer, êsses indícios vão iluminar o conhecimento, o que não quer dizer que o indício contenha em si tais conhecimentos, mas porque aponta, indica, revela e permite que a mente, por seus próprio meios, chegue a êles. Tiramos, pois, esta conclusão: *da possibilidade conclui-se a necessidade, quando a não possibilidade é impossível, é contraditória.*

É evidente que a não possibilidade de ser é impossível, já que nós temos o ser. Ora, conseqüentemente, para que o ser possível se dê, há necessidade de dar-se sempre o ser. Quer dizer, quando da possibilidade decorre a impossibilidade da não possibilidade, conclui-se pela necessidade. E ainda, a necessidade é a impossibilidade da não possibilidade. É a negação absoluta do não.

Se é impossível alguma vez o nada absoluto, é impossível sempre, porque, do contrário, seria impossível o ser. Evidentemente, o ser possível tem de ter fundamento em alguma coisa positiva. Se é impossível alguma vez o nada absoluto, partindo dessa condicional: se é impossível alguma vez o nada absoluto, não afirmamos ainda que seja impossível para o futuro. Ainda não chegamos a esta conclusão, mas se partimos de que é impos-

sível alguma vez o nada absoluto, é impossível sempre, porque haver no ser a possibilidade do nada absoluto, não tem qualquer fundamento, porque há o ser.

O possível é algo que o ser contém, de certo modo virtual, ou potencial, ou eminentemente. Um possível sustentado no nada é impossível. Terá de estar sustentado em algum modo de ser. Ou êle está sustentado virtual, ou potencial, ou eminentemente; de algum modo êle está sustentado. Ora, o ser não contém o nada absoluto, em nenhum dêsses modos. Como poderia contê-lo virtualmente, se é êle ausência total de ser. Não poderia contê-lo nem virtual, nem eminente, nem formalmente, porque o nada absoluto não poderia ser contido, porque é nada, e ainda seria absurdo em face de não ser possível em nenhuma ocasião, em vista do ser, por total inconformidade com êste. Portanto, o nada absoluto não poderia ser uma possibilidade do ser, nem uma possibilidade em si mesmo, porque absolutamente não há.

O nada absoluto não tem a possibilidade em si mesmo, porque êle não daria fundamento suficiente ao possível em si mesmo. Conseqüentemente, não se pode admitir, ao lado do ser, um nada absoluto. Todo o contexto *gama,* que iremos analisar, não tem fundamento; são idéias sem fundamento. São idéias falsas, são pseudo-idéias, são construções vazias do nosso espírito, porque é impossível o nada absoluto, de qualquer forma, ao lado do ser. Só pode haver o ser.

Em "Filosofia Concreta", fizemos a demonstração da impossibilidade do nada absoluto parcial, porque também é êle impossível. Do mesmo modo que não é possível haver ou ter havido ou vir a haver o nada absoluto total, também não é possível o nada absoluto parcial. Apenas o que pode dar-se é o nada relativo, a não presença de uma positividade, não, porém, a presença de uma positividade sem positividade, que, imaginada apenas como tal, não é presença de alguma coisa, e não é presença de nenhuma espécie. De maneira que o não haver de alguma coisa, que não tem positividade, é zêro, é nulo, nega-se a si mesmo. Poderíamos acaso dizer que uma coisa é deficiente

porque lhe falta algo, que é nada? Faltar nada é nada faltar; de maneira que uma coisa só pode ser deficiente se lhe faltar alguma coisa, e esta tem de ser positiva.

De onde se depreende que o nada relativo só tem fundamento na positividade, porque se fôr nada de alguma coisa não positiva, não teria nenhum fundamento, porque o fundamento do nada relativo é um fundamento que tem referência a alguma coisa. O nada relativo permite a composição de um composto de idéias subordinantes e subordinadas, as quais podem ser verdadeiras, porque contam também com alguma coisa real, de modo que a positividade, que é recusada, que é negada, ou que é afastada, seja realmente uma positividade. Se alguém raciocina com a idéia de mal, como total e absoluta ausência de bem, o mal seria um esvaziamento absoluto de tôda positividade, seria negação levada ao extremo, igual ao nada absoluto, ausência total e absoluta de qualquer positividade. O mal seria um nada absoluto também. Ora, conseqüentemente, a colocação do mal, dentro do *contexto gama,* é falso.

Não há necessidade de escrever milhares de obras, nem longas demonstrações para provar que isto é impossível; basta apenas que coloquemos a idéia dentro do próprio contexto. Se o têrmo A, que imaginamos, e que é colocado dentro do *contexto alfa,* entra em contradição com os postulados dêste contexto, com as suas leis já determinadas, não pertence êle ao mesmo, nem é verdadeiro dentro dêle, embora possa ser verdadeiro dentro do *contexto beta,* se com êste não entra em contradição. Do contrário, também não pertence a êste contexto. Se não entra em contradição, é êle, então, possível, se está êle incluso; se está subordinado ao que constitui o *contexto beta,* pode-se afirmar, sem mêdo de êrro, que êle pertence a êste contexto, e, conseqüentemente, é regido pelas leis que o regem. Se êle se inclui no *contexto gama,* que é o do nada absoluto, estará totalmente esvaziado de tôda e qualquer positividade, e neste caso não terá qualquer fundamento.

Se colocarmos o mal no *contexto delta,* que é o contexto do nada relativo, veremos que êle poderia ser perfeitamente encai-

xado, porque êste contexto não contradiz nem o *contexto alfa,* nem o *beta,* mas contradiz, sim, o *gama,* porque êste postula o nada absoluto, e se nós postulamos o nada relativo, postulamos ao menos uma referência positiva.

Muitos poderiam julgar que não precisamos trabalhar com o *contexto gama.* Enganam-se, porque êsse contexto promove a formação de certas idéias, que nos permitiriam alcançar, com elas, a sua melhor determinação.

Tomemos, agora, o conceito de êrro. Êste implica a privação de certeza, e a privação nós verificaremos que se encaixa dentro do *contexto gama.* Mas, nesse contexto, o conceito de êrro seria a privação total de qualquer positividade. Seria o êrro tomado em sentido absoluto. Neste caso, esvaziaríamos o êrro, de tal modo, que êle não teria fundamento nenhum. Para que o êrro seja êrro, êle tem de ter algum fundamento positivo. Êsse fundamento positivo nos mostra que, de maneira alguma, podemos chegar ao êrro absoluto. O defeito fundamental, que rege sempre o pensamento chamado racionalista, é de levar certos conceitos da razão a um esvaziamento tal, que êles se transformaram em nada.

Daí Nietzsche chegar a dizer que a última providência da razão, como se fôsse a sua meta final, para a qual ela tende, é o nada. Por isso êle voltava-se contra ela, e aderiu ao movimento romântico, pondo sôbre aquela tôdas as desconfianças. Porque, dizia êle, a razão, pelo seu vezo abstractista, pela sua tendência abstractista, pelo seu esfôrço em despojar tanto quanto possível a própria positividade, alcança o nada. Qualquer conceito da razão, tomado em si mesmo, está completamente esvaziado. Daí ter êle, pela razão, uma tremenda desconfiança; receiava entregar-se a ela, temia usá-la, e terminou por chamá-la de órgão coxo de nossa inteligência, órfão claudicante, incapaz de nos levar a um melhor conhecimento. Dava preferência à intuição, e seguiu os caminhos dos românticos, que também levam ao cepticismo.

Vejamos agora o conceito de falsidade, como é êle entendido na *filosofia especulativa,* porque, como sabemos, êsse conceito pertence mais à ciência especulativa do que à prática. A idéia

de falsidade implicaria, necessàriamente, um esvaziamento total de positividade, de certeza, de base concreta. A idéia de falsidade seria realmente esvaziada de todo conteúdo positivo.

Falso, na filosofia especulativa, é o que não tem nenhum fundamento, qualquer positividade. Vamos tomar o conceito de triângulo. Se dissermos que êle tem quatro lados, especulativamente esta idéia é falsa, porque ela exclui, completamente a positividade formal do triângulo. Nesse caso, o conceito de falsidade, dentro do *contexto alfa,* tem algum fundamento, não porque a falsidade seja alguma coisa em si mesma, mas porque acusa a exclusão do fundamento formal positivo do que é postulado. Então será, conseqüentemente, a afirmação de uma positividade recusada. Se alguém postulasse que um quadrilátero é um triângulo, essa postulação seria falsa, por ela excluir, totalmente, o triângulo do conceito de quadrilátero. Exclui formalmente, porque se podemos reduzir um quadrilátero a triângulos, não reduzimos, porém, *o* quadrilátero *ao* triângulo.

De maneira que a falsidade, é considerada, assim, como não tendo gradatividade nenhuma. Contudo, temos, aqui, um ponto importante, onde há uma grande controvérsia na Filosofia. Se a falsidade tem alguma positividade, ela tem uma gradatividade, e haveria coisas mais falsas que outras, como se pode dizer que uma coisa é mais certa do que outra.

Vamos admitir que fôsse possível dar à falsidade êste sentido. Neste caso, verificaríamos que uma coisa poderia ser mais falsa do que outra, como um êrro pode ser maior que outro. Admitindo-se, por exemplo, graus de falsidade, poderia estabelecer-se que dizer que um triângulo é um quadrilátero seria *menos falso* que dizer que é um pentágono. Ora, esta seria uma maneira muito bárbara de tratar o assunto. O melhor é considerar sempre o conceito de falsidade como um conceito especulativo, ou como algo que não admite graus. Assim como a identidade não admite graus, também a falsidade não os admite, nem a verdade também os admite. O que os admite é o *certo* e o *errado,* que pertencem à Filosofia prática, onde podemos encontrar a gradatividade do que é *conveniente* ou do que é *adequado.* Na especulação, devemos permanecer dentro das idéias formais, que

são puras entidades formais e, neste sentido, a verdade é sempre, e *apenas,* verdade, e a falsidade é sempre, e apenas, falsidade. Contudo, se queremos aplicar a verdade e a falsidade no campo da Filosofia prática, podemos tomá-las como sinônimas de *certo* e *errado,* de *conveniente* e *inconveniente,* mas estaríamos apenas tomando analògicamente êsses conceitos, pois sabemos que, no *contexto beta,* estamos no campo da analogia. Contudo, abriríamos as portas à confusão.

Apêndice:

Desejamos, contudo, fazer um esclarecimento, aqui, sôbre um ponto que pode trazer certa confusão, que é o seguinte: quando empregamos o têrmo *possível,* nós o fazemos com a idéia de *poder,* porque um ser que *não pode* seria um ser sem qualquer positividade. Conseqüentemente, seria nada. Ora, a idéia de possível pode incluir a idéia de *necessário,* na proporção de gênero para espécie. O necessário é uma espécie de possível, com a diferença específica de não poder não ser. Ora, o gênero sempre se predica incompleto; quer dizer, incompletamente da essência, porque o que se predica *completamente* é a espécie. Neste caso, não predicamos o possível de necessário, senão incompletamente. Não podemos, baseando-nos apenas no gênero, chegar à certeza da existência de suas espécies, porque elas poderiam não se dar.

Não vamos extrair a necessidade da possibilidade, enquanto possibilidade. Pode-se extrair o necessário do possível, quando êste está fundado numa realidade, que não é mais um mero possível, cuja não existência seria absurda.

A possibilidade de não ser, a impossibilidade do nada absoluto, torna possível e necessário o ser. Ora, a possibilidade do ser, efectivamente, nós a temos pela experiência, porque alguma coisa há. De forma que a impossibilidade de não ser efectivo é que nos dá a necessidade. Concluímos, assim, que há o ser necessário, porque é impossível não ser o ser efectivo. O ser tem que se efectuar, efectivar-se de qualquer maneira, o que revela a sua necessidade.

Não partimos de qualquer possível, mas de um possível, cuja não efectividade seria impossível, em face da impossibilidade do seu contraditório. Êste esclarecimento se impunha, para evitar a impressão que tenhamos invertido totalmente as leis da Lógica.

Nós não as invertemos; ao contrário, estamos trabalhando com elas, mas de modo inverso, em que há uma compensação dada pela antíbase, pela impossibilidade do nada. Ora, sendo impossível o nada, afirma-se, portanto, a possibilidade de ser, mas a possibilidade de ser também não pode permanecer numa mera possibilidade, sem um sustentáculo positivo, efectivo. E tem de haver uma continuidade de ser.

Esta poderia dar-se de dois modos: 1) ou é o mesmo ser que está presente desde todo sempre; 2) ou o ser deixou de ser, para depois começar outro. Então haveria uma descontinuidade no ser. Se houve esta descontinuidade, instalar-se-ia o nada absoluto nesse interregno, o que tornaria impossível a continuação. O ser actual tem de conter o ser anterior. O ser anterior tem de continuar o presente, e esta grande presença (que é o ser infinito) é um ser que não tem limitação, é um ser que antecede a todos, e que, portanto, tem infinitude, tem todos os atributos que o conceito de infinito exige.

Será *magnus*, o sustentáculo de todos os outros, de tôdas as outras maneiras de ser, porque, do contrário, haveria o descontínuo, e, com êste, a ruptura, e neste interregno se instalaria o nada absoluto. Êste problema trémendo surgiu para os pitagóricos, que ficaram divididos em duas posições: a dos que aceitaram a ruptura, e caíram no atomismo, e a dos que não a aceitaram, e caíram no eleatismo. Poucos foram os que souberam ultrapassar as duas concepções. Mas desde o momento que compreendamos que êste ser é o sustentáculo, a base final, que dá sustentação a tudo, e que as variâncias heterogêneas do ser revelam uma descontinuidade apenas relativa, e não absoluta, não há verdadeiramente a ruptura, mas apenas actualizações de possibilidades.

A possibilidade é a parte genérica da necessidade; é o poder-ser, porque o necessário é o ser que, além de poder ser, não pode não ser. Sabemos que pode-ser um ser contínuo, sem que

possamos admitir que êle possa não-ser, porque, do contrário, criaríamos a descontinuidade, e o interregno do nada absoluto, tornando-se impossível a continuação de ser. Portanto, êste ser sustentáculo *não pode não ser contínuo.* Esta continuidade desde todo sempre se impõe, e é uma das características da infinitude, porque o ser, que pode ser um finito tem limites, separações de outros, tem de ter, em sua última sustentação, algo que é *apenas ser,* sem mutações. É o que provaremos mais adiante.

CAP. XVII

SER — SISTÊNCIA E NADA

Vamos examinar alguns temas fundamentais da Matese e também da Ontologia e da Meontologia, que seguirão a linha por nós estabelecida: 1.°) tratar sintèticamente essas matérias, para depois 2.°) entrar na parte analítica, e 3.°) finalmente, na parte concrecional, onde iremos aplicar a Matese para a solução das grandes controvérsias da Filosofia.

Alguns conceitos importantes e algumas sentenças filosóficas permitem oferecer, numa visão sintética, o que é fundamental na Matese, e material suficiente para realizar, no futuro, as análises em profundidade.

Tomemos o conceito de *"áliquid"*, palavra latina, que podemos traduzir por *algo*. Ela é formada de *alius* e *quid*, ou seja de um outro *quid;* portanto, o que é outro que outro. Conseqüentemente, a idéia de algo, implica, necessàriamente, negação de identidade com outro. Quer dizer: outro que outro qualquer. Qualquer, por sua vez, corresponde à palavra latina *quodlibet*, que podemos traduzir pelo francês *"quelq'un"*. Assim *quodlibet est*, "qualquer coisa é", quer dizer "alguma coisa há", "algum qualquer há". De maneira que o têrmo *áliquid* já nos revela a negação de identidade com outro; conseqüentemente, no seu aspecto positivo, diz que *qualquer* é outro que outro qualquer.

Aristóteles, no seu "De Interpretatione", nos fêz notar que as palavras servem para expressar nossos conceitos formais. Ora, o conceito, por exemplo, de ser, como já vimos, implica, necessàriamente, positividade. Esse conceito não representa distinta-

mente as diferenças entre os sêres, porque enquanto nós dizemos ser, não dizemos precisamente substância ou accidente, essência ou existência; dizemos apenas positividade. De forma que o conceito de ser, tomado assim indeterminadamente, é confuso *(cum fundere)*, porque funde várias possibilidades, e não é, conseqüentemente, explícito.

A explicitação do conceito de ser só se dá pela determinação. A pureza formal de um conceito exige que dêle se afaste tôda a facticidade em sua estructura. É necessário que se tome êsse conceito apenas pelo lado eidético; que se considere apenas a sua eideticidade. Assim, se quiséssemos conceber uma formalidade, uma eideticidade singularmente existente, proporíamos um contra-senso, porque negaríamos a formalidade enquanto tal, porque lhe daríamos carácter de onticidade física, que seria contraditório com a sua essência. Ora, *formalmente* significa o ser, ou existência, que cai fora da essência das coisas. Quando dizemos que uma coisa é ente, não estamos preocupados com a sua *talidade,* ser tal ou qual; estamos preocupados com a sua eideticidade. Estamos considerando apenas alguma coisa independente da essência que ela possui. O ser, tomado absolutamente, de modo absoluto, significa apenas um acto de ser, e corresponde, dêste modo, ao uso comum que se faz dêste conceito.

O conceito mental é um esquema mental, pelo qual o entendimento concebe uma coisa, ou a razão comum, que as coisas têm; isto é, o que a coisa tenha em comum com outras. O conceito objectivo, que devemos distinguir do conceito mental, é a coisa ou a razão que, própria e imediatamente, conhecemos ou representamos por meio do conceito formal. Assim quanto ao objectivo, podemos exemplificar com êste copo: é a razão que, própria e imediatamente, nós conhecemos ou representamos por meio do conceito formal *copo.* Ora, não é possível que um ente, simultâneamente, seja e não seja. Ou é, ou não é. Se dizemos que um ser é isto, êle não é não-isto, porque é isto. Não se admite, assim, a contradição. Qualquer coisa, *quodlibet, áliquid* ou é ou não é. Qualquer objecto, que mentamos, ou é ou não é, ou tem positividade ou não tem positividade. Ou êle se testemunha ou não se testemunha. Conseqüentemente, um ente

que é, que se testemunha, é, testemunha-se. Ora um ser, um que é, que se testemunha, afirma-se. Ora um ser, um ente, distingue-se de outro ser ou ente, pela talidade, pela "qüididade" da sua entidade ou, ainda, se ambos têm a mesma talidade, a mesma qüididade, êles se distinguem numèricamente, como copo 1, copo 2. Ora, o copo distingue-se do prato. É fácil achar-se o que os entes têm em comum: é precisamente aquilo que, havendo no ente, pode repetir-se no outro. Assim o que há neste objecto, que chamamos copo, é algo que outro pode repetir; outro copo. Isto que nêle pode ser repetido por outro é precisamente o que constitui a sua formalidade. Êste copo, na sua historicidade, na sua singularidade não pode ser repetido em outro. Êste copo não pode ser aquêle outro. Esta é a parte irrepetível, é a parte que o singulariza, é a parte que o torna històricamente único, enquanto a repetível é a razão do ente, o *logos* do ente, que matèticamente diríamos convir a vários sêres. E é êsse *logos do ontos,* que é suficiente para constituir um conceito objectivo. O *logos* dêste objecto, dêste ontos, é ser copo. É o conceito objectivo dêle.

A diferença não acrescenta, mas apenas explicita o que é dado confusamente. Assim o acto não explica o que diz; mas quatro metros é uma explicação da quantidade. Ser, enquanto tomamos como ser, é também tomado indeterminadamente, e é pela talidade, pela qüididade, que a nossa mente vai captar o que é determinadamente. Assim aquêle é ser, e aquêle outro é ser. Mas êste é um copo, aquêle é uma mesa, e aquêle outro é um cinzeiro. Então, é esta qüididade de ser copo, a de ser cinzeiro e a de ser mesa, que vão permitir que tomemos, determinadamente, estes sêres como tais. Do contrário, o conceito de ser será um conceito confuso e indeterminado.

Em suma, ser é o que tem essência real. É o que têm positividade, o que é uma *entitas*. É aquilo do qual não se pode predicar que é nada. Aquilo do qual não se pode afirmar que dêle se ausenta totalmente qualquer positividade.

Então: ser é o que tem positividade, é o que pode receber uma predicação positiva *in recto* ou *in obliquo;* quer dizer, uma predicação que lhe damos objectiva, ou lhe damos reflexivamente.

Ônticamente, consideramos o ser fàcticamente na sua tectônica, na sua existencialidade de coisa singular, que os escotistas chamam de "haecceitas". Quando tratamos um ente, visualizando a sua "haecceitas", visualizando a facticidade da sua existência, nós nos referimos a êste ser quanto à sua onticidade.

A logicidade de um ser está precisamente naquilo pelo qual nós nos referimos apenas por meio dos nossos esquemas mentais. A logicidade do ser é o ser classificado, dentro de um esquema mental: copo, casa, chapéu, árvore. Ontològicamente, tratamos de um ser quando nos referimos à razão, ao *logos* da coisa, do *ontos*. Ontològicamente afirmamos alguma coisa, quando nos referimos à sua razão. Matèticamente nos referimos a alguma coisa, quando apenas o afirmamos, ou apenas o propomos como um têrmo matético.

Se a razão, o *logos* dos sêres, ou *logos* do *ontos*, fôsse um só, os entes seriam unívocos. Mas tal só se poderia dar se o conceito formal fôsse idêntico ao conceito objectivo, se êste fôsse fundamentalmente idêntico àquele.

Êste copo não é fundamentalmente idêntico ao conceito formal de copo. É um copo, mas não é *o* copo. Estas definições se impõem, e devem ser feitas com tôda a clareza, porque elas são fundamentais para futuras distinções, que nós, matèticamente, teremos de empregar para a mais nítida compreensão das coisas.

A substância de uma coisa é constituída pela negação da inhesão. Nós dizemos que a coisa não está inherida em outra. E o accidente vai constituir-se pela negação da perseidade. Porque o accidente não é *per-se*, é *in-aliud*, é em outro. Mas isto não quer dizer que a substância esteja constituída formalmente de uma negação. A substância de alguma coisa é constituída de uma presença. A substância é *per se*. Assim, não confundamos certas negações como se fôssem uma ausência total, e negassem a positividade da coisa. Nós, quando nos referimos ao bruto, dizemos que o ser bruto é irracional. Essa irracionalidade não é constituída de uma negação. Apenas estamos negando uma determinação qualquer, estamos afirmando a recusa da presen-

ça de uma positividade qualquer. Dizendo que o bruto é irracional, estamos recusando a presença da racionalidade no bruto. Não estamos dizendo que êle seja composto de uma negação, porque êle é constituído de positividade.

O ser predicamos essencialmente de todos os entes, por que a *entitas* é afirmativa, simultânea da recusa de ser nada. E quando dizemos que um ente possui uma unidade, predicamos essa unidade como uma propriedade dêsse ente. Nós não estamos dizendo que a unidade seja a essência do ente.

Uma propriedade tem de ser 1.°) *áliud*, alguma coisa, e não nada; 2.°) distinta por natureza do de que é propriedade; quer dizer, a propriedade tem de ser distinta da coisa da qual predicamos a propriedade; 3.°) conveniência ou aptidão, para, de certo modo, converter-se com a coisa. Porque nós podemos, da propriedade, partir para a coisa que a possui; 4.°) que o de que é propriedade não pertence à razão intrínseca ou à essência de tal coisa. Ela deve ser outra que a propriedade.

Ao estudar as propriedades, sabemos que se predica *in quale*, quando se predica apenas uma determinação qualitativa. Predica-se *in quid*, quando predicamos algo que pertence à *qüididade*, à talidade da coisa, à essência da coisa. E uma predicação *in quale* é uma determinação qualitativa; *in quale in quid* é uma determinação qualitativa da essência. Essa predicação é uma contracção do ser; e se predica *in quid* na qüididade, na *talidade*, na essência da coisa, completamente, no caso, v.g., da predicação específica, que se estuda na **Lógica**.

A predicação específica, a diferença, é uma predicação *in quale*, mas que predicamos também *in quid*, como a racionalidade, no homem, que é uma predicação *in quale*, mas que predicamos também *in quid*, porque se contrai com a especificidade do gênero. É, portanto, uma predicação específica.

Ora, sem dúvida, que predicamos ser essencialmente de uma coisa, porque, na essência de alguma coisa, tem de haver algo de positivo. Porque se a essência de alguma coisa não fôsse positiva, a coisa seria nada. Se alguma coisa é uma *entitas*, a sua

essência, necessàriamente, inclui ser. Mas o ser não entra na definição, porque, tomado enquanto ser, não expressa nenhuma natureza determinada. Para que ser entre na definição, precisa ser tomado determinadamente. Por isso que os chamados transcendentais não devem (embora possam) ser tomados como têrmo médio dos silogismos. Há casos, na Dialéctica, nos quais êles podem ser tomados como têrmos médios, mas são casos especiais, porque, normalmente, não o devem ser, porque não vamos tirar conclusões seguras. Só em alguns silogismos dialécticos pode-se usá-los, pois êles não entram na definição. Como transcendentais podem ser predicados de todos, mas só determinados, como *ser irracional, ser vivo* etc., podem entrar na definição da coisa. Podem ser, então, têrmos médios. Ser, tomado na sua eideticidade, normalmente não significa existência. Ser, tomado materialmente, fìsicamente, significa o que tem existência. Assim podemos nos referir ao têrmo *A* formalmente; êle não significaria ainda existência. Mas se queremos nos referir ao têrmo *A* materialmente, dizemos que êle *tem* existência.

A razão de ente não acrescenta a êste nada mais do que dizer que é ente. A razão de ente inclui apenas o ter positividade. Quer apenas dizer que não se pode recusar dêle alguma positividade. Em suma, ser é tudo aquilo que permite uma predicação positiva.

Nada é aquilo que não permite nenhuma predicação positiva. Ora, já vimos, que um ser é princípio do ser, e nada é princípio de nada. Vimos que o nada não pode ser princípio do ser. Se há um ser, seu princípio não pode ser o nada. Se é ser, seu princípio só pode ser ser. Como o princípio do ser é ser, seu princípio não é uma fronteira. Porque a fronteira indicaria um limite onde algo acaba, onde algo se consome no seu ser, e onde principia algo que não é êle. Por isso, ser, enquanto ser, não tem um limite como princípio. Mas tem um perfil, que traçamos pela nossa mente, no qual inicia a ser o que é.

Ente, portanto, é o que ao qual não repugna ser. Nada é, conseqüentemente, o que ao qual repugna ser.

Vê-se, dêste modo, que, no conceito de ente, inclui-se, qüididativamente tudo quanto pode ser. O ser possível se não pode ser, não é possível. O ser impossível, que não pode ser, não é possível, e, conseqüentemente, não é. Portanto, o conceito de ente inclui, qüididativamente, tudo quanto pode ser. Também podemos explicitar o conceito de ser pela noção de nada. Porque nada é o que não é, nem pode ser.

Nada é o impossível absoluto. Naturalmente não estamos tratando aquí do nada relativo, que não é pròpriamente nada; é apenas a não presença de uma positividade. Estamos tratando, aqui, de nada na sua conceituação metafísica pura; isto é, ausência total de ser. E ausência total de ser, é, como já vimos, o impossível absoluto. Porque o nada é o que não é nem pode ser.

Podemos agora abordar com mais intensidade e extensidade a matéria, pois, em tôrno do possível, surgem divergências fundamentais entre Aristóteles e Platão. O primeiro partia do ser como algo já estabelecido, e o segundo partia do possível, e vamos mostrar que havia maior segurança neste.

Enquanto o que caracteriza pròpriamente o ser, para Platão, é o poder, é o inverso para Aristóteles, pois o que fundamenta o poder, para êste, é o ser.

O resultado é favorável aparentemente a Aristóteles. Êste dizia: se o poder não é alguma coisa, como vai dar fundamento ao ser? Êle rejeitou as idéias de Platão, porque não compreendeu bem a sua doutrina sôbre o poder. Sócrates mantém várias discussões em tôrno desta matéria.

Platão coloca-se em posição pitagórica ante o tema do possível. Ora, o que inclui uma contradição formal intrínseca, não pode ser. Portanto, o que inclui uma contradição formal intrínseca é nada. O quadrado-redondo inclui uma contradição formal intrínseca, portanto é nada. Mas a montanha-de-ouro, que o Sr. Bertrand Russel confunde como se fôsse do mesmo valor do quadrado-redondo, não inclui uma contradição formal intrínseca, porque poderia dar-se uma tal montanha. Portanto, a montanha-de-ouro não é um absoluto nada. É uma

ficção, que criamos pela nossa fantasia, com possibilidade de dar-se. Portanto, é alguma coisa; o que é distinto do quadrado-redondo, que é nada. A montanha-de-ouro pode ser, e poderia não existir; o centauro pode ser e pode não existir; mas o quadrado-redondo nem pode ser nem poderia existir, não é um possível, é um impossível.

Agora precisamos saber se há possíveis, que apenas permanecem como tais, sem poderem existir.

Temos que examinar primeiramente a distinção entre a possibilidade intrínseca e a extrínseca. A possibilidade intrínseca é aquela que o é apenas pela ausência de contradição formal; ou melhor, pela sociabilidade entre as notas fundamentais no campo lógico; quer dizer, não há notas contraditórias. No quadrado-redondo há notas contraditórias, que se excluem. Mas no animal irracional não há notas que se excluem, havendo, pois, uma possibilidade intrínseca. A possibilidade extrínseca é a de haver um agente que possa tornar o possível em acto, que possa existencializá-lo. Pode haver um possível de possibilidade intrínseca sem possibilidade extrínseca. O 2.º filho de Napoleão foi uma possibilidade intrínseca, mas é uma impossibilidade extrínseca, devido às condições históricas. Na vida de Napoleão era uma possibilidade intrínseca. O epimetéico perde a possibilidade extrínseca.

Assim os *aríthmoi arkhai,* como a triangularidade, têm uma possibilidade intrínseca, não têm porém, uma possibilidade extrínseca. Nenhum agente poderá existencializar a triangularidade, não por impotência, mas por impotência extrínseca da triangularidade de singularizar-se. Nem Deus pode singularizar o que não tem potencialidade extrínseca para existencializar-se. A triangularidade existencializada deixaria de ser universal. Descartes não pôde ultrapassar esta aporia, nela caindo, admitindo que Deus, por ser omnipotente, poderia fazer o quadrado-redondo. Eis uma tremenda confusão, na qual alguns escolásticos também caíram. Afirmaram que, do contrário, estabelecer-se-iam restrições a Deus, o que não tem fundamento.

A criatura não pode ter a perfeição divina. Por que? Porque é criatura, e a limitação é dela e não do Criador, da divindade.

Por essa concepção da possibilidade intrínseca e extrínseca resolve-se, matèticamente, um problema teológico, aparentemente insolúvel. Quer dizer, tôda aquela discussão não nos interessa, porque já temos uma solução mais fácil, e a possibilidade extrínseca ainda tem de ser dividida em duas: a possibilidade epimetéica e a prometéica. Epimetèicamente, houve possibilidade, mas prometèicamente, não há mais essa possibilidade. Mas se houvesse o eterno retôrno, poderia haver novamente a possibilidade. Clarea-se a temática completamente. A possibilidade extrínseca pode dar-se naquilo que pode singularizar-se. Só terá possibilidade extrínseca o que fôr singularizável. O ser não singularizável não tem possibilidade extrínseca.

Esta compreensão traz uma nova maneira de resolver os problemas da Filosofia e da Ontologia. Conseqüentemente, tudo quanto não está eivado de contradição, é de certo modo *ens*. O que não está eivado de contradição é possível. E, então, se é possível, tem algum fundamento positivo, alguma coisa que é. Portanto, de certo modo, o que não está eivado de contradição é *ens*. É uma *entitas,* e pode-se predicar-lhe algo positivo. Não se pode dizer que não lhe cabe qualquer predicação, porque, na verdade, lhe cabe...

Há, na língua latina, um verbo defectivo, o verbo *sistere,* que conhecemos através apenas da forma *sit,* como em *quid sit,* que é? Conservam-se, ainda, no latim, várias formas, como *sistentia,* que compõe têrmos como *consistência, existência,* etc. A idéia fundamental, quer dizer, o conceito, a acepção que se dá a êsse *sistere* é afirmar a *positividade.* Quando se diz que algo é, *áliquid sit,* queremos dizer que *áliquid* tem uma positividade. De maneira que esta expressão sistência, *sistere,* de onde provêm os verbos *consistir, persistir,* etc., veio para a nossa língua sempre com alguma prefixação, a qual nos dá idéia de uma determinação da afirmação de uma positividade. Assim, temos *insistir,* isto é

afirmação da positividade, intensivamente considerada; *persistir,* quer dizer essa sistência durando; *resistir* é essa sistência enfrentando outra; *subsistir* é a sistência que se põe abaixo de alguma coisa, é sujeito de sustentação de alguma coisa: *assistir,* de onde vem *assistência,* de *ad sistire,* sistência para alguma coisa, como a relação, cuja realidade é assistencial, e consiste na referência de um têrmo a outro.

Consistir é a sistência tomada em sentido aumentativo ou, então, tomada como agregada, como jungida a outra: *ex-sistir* é a sistência tomada como dando-se fora de suas causas, no seu acto de ser, testemunhando-se, e *suspersistir,* como uma sistência que se coloca sôbre outra.

Tôdas essas prefixações do têrmo *sistência* nos indicam os modos de ser da positividade. De forma que o modo de ser de uma coisa é proporcionado ao modo de sua sistência. Assim, a sistência *ad,* assistente, é a sistência para... é *ad aliud,* é para outro, é a que caracteriza a relação. A sistência *in* é *em,* insistência, a sistência *in se,* em si mesmo, ou *in alius,* que indica inaliedade sistencial. Por isso se dirá que o ser relativo é um ser *in alius,* e não *a se,* um ser cuja sistência exige um sustentante. A sistência *per, persistência;* a sistência *a se,* a sistência *per se ipsum,* por si mesmo, é a ipseidade sistêncial, *a se,* por si e para si. Assim, temos conceitos como a *aseidade sistencial,* sistência que se dá *a se,* que tem o carácter de ser *a se,* como a divindade, o ser primeiro de todos, fonte e origem de tôdas as coisas, que, necessàriamente, terá de ser um ente *a se.* A sistência *ex,* a sistência que se exterioriza, *existência.*

Sistência nos dá ainda *consistência, persistência, resistência,* e outras prefixações, que permitem classificar as maneiras determinadas de ser.

Há, assim, uma heterogeneidade de sistências, mas, dentro dessa heterogeneidade, a sistência afirma positividade e também afirma, de certo modo, em alguns casos, uma negação relativa, uma ausência, que seria, então, o nada relativo. Se há uma sis-

tência prefixada com exclusão de outra (desistência), se há algo que se afirma determinadamente, há, automàticamente, a afirmação da ausência de outra sistência que lhe seja contraditória.

Assim, tôda afirmação relativa, afirmação *secundum quid,* é simultâneamente a afirmação da recusa da ausência de outra sistência. A negatividade perde a sua positividade, quando apenas aponta a ausência de coisa nenhuma. Porque a ausência de coisa nenhuma não é ausência, é nada. A ausência tem, necessàriamente, de ser positiva; ela deve referir-se à não presença de uma sistência. De maneira que se dizemos que um ser é resistente, afirmamos a sua existência. Êle tem de ser um ser insistente, para que resista.

Assim um ser, para ser ex-sistente, tem de ser in-sistente e per-sistente, porque, do contrário, não teria aquela sistência. No entanto, há sêres que podem ser persistentes sem serem existentes. O número 4 persiste, porém, não ex-siste, não sub-siste, e se acompanharmos bem êste pensamento, poderemos, sem necessidade de prolongadas análises, encontrar uma série de exemplos em favor desta posição. A negatividade é, conseqüentemente, a ausência de sistência. Quando negamos uma sistência, postulamos uma negatividade. O nada absoluto, como já vimos, é ausência total e absoluta de qualquer sistência. Ao dizermos nada, *nihilum,* negamos qualquer testemunho de sistência. Quando dizemos *nada relativo,* que é o nada *secundum quid,* porque o nada absoluto seria o *nada simpliciter,* nós apenas afirmamos a ausência de determinada sistência. Na contradição formal e intrínseca, negamos a sistência daquilo que se contradiz. Nós afirmamos que não existe. Então podemos dizer: a contradição formal e intrínseca afirma que não existe. Mas se tomarmos agora êste outro juízo: "o centauro não existe", vemos que, neste segundo juízo, a não existência é predicada de modo diferente do outro. Porque, no primeiro, há contradição formal, e nós recusamos a não existência de modo absoluto, e no segundo, "o centauro não existe", nós recusamos de modo relativo.

Nada, como vimos, é negação, é o esquema da negação. Segundo classifiquemos as negações, podemos classificar o nada.

Diz-se nada tôda vez que há privação de uma sistência total, ou apenas prefixada. Se fôr de tôda a sistência, o nada é *nihilum*. Se fôr de uma sistência prefixada e determinada, o nada será relativo.

O nada absoluto é o que os filósofos antigos chamavam de *nada metafísico*. É o nada que escapa totalmente à nossa experiência, enquanto que o relativo é um nada físico, porque podemos ter dêle experiência, porque temos sempre uma referência positiva, ausentada, para que o possamos anunciar. Não há a sistência positiva tal, *nada* de tal positividade. Temos, assim, um ponto de referência para nos dar a positividade do nada relativo, que é, de certo modo, positivo, positivo por referência.

Em nós, o conceito de ser inclui tôda a variância do ser. Daí podermos tomar o ser reduplicativamente, quer dizer, podemos tomá-lo enquanto apenas ser, e, também, enquanto isto, ou aquilo. Assim o ser físico é o objecto das ciências físico-matemáticas. O ser moral é o objecto da ciência moral, o ser sociológico é o objecto das ciências sociais.

Assim a natureza de uma forma enquanto forma, enquanto *eidos*, é apenas formal, apenas eidética. Seu ser é apenas eidético. Não pode existencializar-se, não pode esta sistência receber a prefixação *ex*. Não pode dar-se fora de suas causas, porque se individualizaria, se singularizaria, e deixaria de ser *eidos*.

Um *eidos*, enquanto tal, só pode ser um pensamento, um logos no Ser Supremo. Atribuir-lhe uma subsistência singular seria dar-lhe onticidade fáctica, o que seria contraditório, porque, simultâneamente, êsse *eidos*, que tomamos universalmente, seria simultâneamente tomado como singular. Assim a fórmula *pi*, na geometria, é impossível de existencializar-se, porque se se existencializasse, seria a negação total de si mesma. Reexaminando agora o conceito objectivo, concluímos que êle nada mais é que um objecto enquanto conhecido ou apreendido mediante o conceito formal. O conceito objectivo dêste objecto nós apreendemos graças ao conceito formal.

Êste objecto têm o conceito formal de copo, porque êle é um copo. Portanto, objectivamos o conceito, porque apreendemos

a talidade ou qüididade, graças ao conceito formal de copo, que podemos aplicar-lhe. Conseqüentemente, se o conceito formal é um, é necessário que o conceito objectivo seja também um.

Se nós concebemos formalmente copo, copo objectivamente é apenas o que é copo. Um só conceito formal deve responder, necessàriamente, com adequação perfeita a um só conceito objectivo, e esta é a principal razão porque, na Filosofia, tem que se remover essa variância de acepções que os românticos vivem a criar. Porque êles criam muitas confusões e fazem variar o que não deve variar, prejudicando a melhor inteligência das coisas.

O formal só é perfeito, enquanto é formalmente considerado. Um triângulo só poderia ser perfeitamente realizado se fôsse formalmente existente. Nunca é formado destas superfícies aqui, que formam o triângulo êste. Mas *êste* triângulo é proporcionado à natureza dos entes que fàcticamente o compõem. Um triângulo, tomado na pureza eidética da triangularidade, de modo algum poderia existencializar-se, porque êle seria ou escaleno ou isósceles, etc. Portanto, a unidade do conceito objectivo exige unidade do objecto, ou, pelo menos, da razão formal do objecto.

Ora, já vimos que temos um caminho, um método, para alcançar a essência da coisa, quando procuramos o que nela é necessário. Dêste modo alcançamos os *logoi,* e também as leis, que regem a coisa, das quais falaremos oportunamente, quando procurarmos o que na coisa se dá de modo absoluto. Conseqüentemente, tudo quanto uma coisa pode prescindir não está contido na sua essência. Se podemos prescindir dêste objecto ser verde, verde não pode estar contido na sua essência. Se podemos prescindir dêsse objecto ser quadrado, quadrado não pode estar contido na sua essência. Conseqüentemente, tudo aquilo que nós podemos com regularidade prescindir do objecto não pode constituir a sua essência.

Analisamos, portanto, até aqui, uma série de sentenças, que constituem o haver da Matese, enquanto tomada eidèticamente. Tôdas essas sentenças mostram-se como verdadeiras, e se algumas vêzes tivemos ocasião de demonstrá-las, de usar um têrmo médio

para mostrar a sua validez, na maior parte, elas evidenciavam-se por si mesmas. Elas possuem, portanto, *ex-vi,* pela fôrça de sua própria razão, a verdade que elas contêm, e que elas são. Muitas delas podem parecer de uma simplicidade muito grande.

Realmente, a verdade quase sempre se apresenta simples. Alguém poderia dizer que são *óbvias.* E o são, porque elas se colocam ante nós como alguma coisa verdadeira.

Sôbre essas sentenças não pode inaugurar-se a dúvida. A dúvida, aqui, seria clandestina. Revelaria uma debilidade mental ou, então, um intuito malicioso, porque não se pode duvidar da verdade dessas sentenças, destas proposições, que são de uma tèticidade absoluta.

Elas não são producto de uma elocubração humana, elas não foram inventadas pela mente humana. Elas revelaram-se à mente humana à proporção que esta interroga, que esta dirige a sua tensão para as coisas profundas que se dão. Não há aqui nenhum sinal de arbitrariedade. Não há aqui nenhum escamoteamento. Não há aqui inclusões subreptícias, clandestinas, indevidas. Tudo se patenteia, tudo se testemunha, tudo se glorifica, tudo esplende dentro da sua própria afirmação. Não é possível que uma mente normalmente constituída, dentro de um equilíbrio normal, possa pôr em dúvida qualquer dessas afirmações. Devemos meditar sôbre elas, e perdurar na sua análise, porque não devem jamais separarem-se de nós. Elas devem estar presentes constantemente ao nosso espírito, porque serão elas, daqui por diante, têrmos médios para demonstrações posteriores. São evidências que vão servir para tirar outras conclusões, entrando nos futuros silogismos como têrmos médios, para permitir conclusões válidas.

Passamos, assim, os olhos sôbre o conjunto de leis ou melhor, de teses imprescindíveis para as especulações futuras. Não bastam, porém, apenas teses. Necessitamos de mais. Seremos forçados a continuar seguindo êsse rumo, dando-lhe a sequência de outras sentenças, não só em tôrno do ser como, também, em tôrno do não-ser, em tôrno da Ontologia e em tôrno da Meonto-

logia, para que nós, de uma visão dialéctica do que afirma e do que nega, do que propõe e do que afasta, do que testemunha presença e do que alega a ausência, possamos, então, trabalhar com segurança, com isenção de ânimo para penetrar no estudo das propriedades do ser, daquelas propriedades, temas da Ontologia e da Meontologia, para continuar sempre juntos, com os dois aspectos: o positivo e o negativo, invadindo o terreno analítico, para, finalmente, na parte concreta, colocarmos sôbre a mesa as grandes aporias que avassalaram a Filosofia, desde os primórdios até os nossos dias.

CAP. XVIII

PRINCÍPIO — CAUSA E RAZÃO SUFICIENTE

Em tôdas as pesquisas filosóficas, o fundamental é alcançar o princípio e não apenas a causa, porque se tôda causa é um princípio, nem todo princípio é apenas causa. Ademais, há uma relação entre princípio e causa, que corresponde à de gênero e espécie; o princípio está para a causa, assim como o gênero está para a espécie. De maneira que a causa é uma espécie de princípio, mas os princípios podem ir além das próprias causas, quer dizer: podemos admitir, matèticamente, uma espécie de princípio, que não é pròpriamente causa, como são certos *logoi arkhai* e as leis *(nomoi)*, que o regem, mas que pròpriamente não causam, e, no entanto, são princípios, sem os quais as coisas não poderiam ser, como na parte analítica da Matese teremos oportunidade de examinar.

Ora, se nós seguíssemos nessa linha, essa relação que se forma entre causa e princípio, que está na composição de espécie a gênero, assim como remontamos dos gêneros próximos aos gêneros remotos, à proporção que ascendamos, percebemos que nos aproximamos do princípio da coisa de que tratamos. Salvo se admitirmos qualquer coisa que sùbitamente começa vir-a-ser, desligada totalmente de qualquer outro ser, como se admitíssemos uma espécie de ser finito e contingente, que sùbitamente vem a ser, sem ter um princípio fora de si mesmo, principiando em si mesmo, mas tendo um comêço, e conseqüentemente, sucessão.

Tal postulação veremos, ontològicamente, que é absurda, é impossível, porque o ser finito, o ser contingente, necessàriamente, exige uma causa agente eficiente que o faça, que o realize,

cuja causa têm de estar em outro que êle, e outro realmente que êle. Assim se formos remontando no campo das causas, ou partindo das causas próximas às remotas, prosseguindo sucessivamente, alcançaríamos os princípios, ou pelo menos, estaríamos no roteiro que pode nos levar a alcançá-los.

Ora, uma série de causas, accidental ou essencialmente ordenadas, pode nos explicar a causa dos sêres finitos e o seu existir, contudo não pode dar-lhe a razão de princípio, porque êsse princípio está faltante à série, porque, nesta, cada um transfere o princípio ao outro, enquanto a série não o tem, porque nenhum membro o tem. Dêste modo, falta-lhe o princípio, falta-lhe o *logos*. É fundamental, na *filosofia concreta,* alcançar o princípio, sem o qual nada tem razão, nada tem o *logos* do seu ser. O princípio é inevitável, necessàriamente exigível. Aquêles filósofos modernos, que combatem os argumentos e as demonstrações em favor da existência de Deus, fundam-se nas séries de causas, porém não incluem um princípio, que elas, necessàriameite, têm de ter. Para que essa explicação pudesse servir a uma série de tal espécie, em que um é causa do outro, e nenhum seria o princípio, faltaria, então, a razão fundamental, um *quid,* que é o princípio da transmissão e do actuar na causa.

Êsse princípio é a razão da causalidade, e sem êle esta série está suspensa no ar, sem um fundamento qualquer. Escamotearam êsse princípio, o que foi o grave êrro dos que se opuseram a essas demonstrações. Vamos admitir que não o fizeram maliciosamente. Aceitemos essa possibilidade, mas que apenas assim tivessem procedido por deficiência de raciocínio. Podemos admitir, optimìsticamente, essa possibilidade, mas eis aqui o ponto fundamental matético: é que não se deve confundir causa com princípio. A causa é um princípio, mas está, para êste, na proporção da espécie para o gênero.

Nessas condições, temos que buscar o princípio, sem o qual as coisas não se explicitam de modo verdadeiro para nós. Princípio é, assim, o *extranho,* que tem prioridade, sem qualquer outro da mesma espécie; princípio é, assim, aquilo de onde alguma coisa começou a ser o que é, enquanto tal, na sua ordem; por-

tanto, não admite uma prioridade, porque então êste outro seria o princípio; conseqüentemente, o princípio seria um *extranho,* que tem prioridade sem outro anterior na mesma espécie, porque também os princípios de muitas coisas têm princípios em outros gêneros e em outras espécies. Então o princípio é aquilo de onde algo é.

Ora, *extremo* que vem do latim *ex (fora)* e *terimus* (têrmo), o qual por sua vez vêm do grego *trema,* soleira, umbral, fronteira, é *extranho* dêsse modo, e a fronteira é o limite de onde começa, ou onde acaba alguma coisa. Têrmo, término, inicial ou final. O princípio é um extremo inicial, e corresponde ao *términus a quo,* de onde começa algo que é. Dêsse *ex* e dêsse *términus* e de *tér,* temos o têrmo latino exter, que é o superlativo, extremo, o mais exterior. Vê-se que essas palavras bem nos indicam o sentido do princípio, que é também o mais exterior de uma coisa, é o que está extremamente na coisa, é o extremo inicial de uma coisa.

Na duração do ser, *princípio* é o de onde, *meio* é a perduração, *fim* o acabar da duração, o final. Por isso os pitagóricos diziam que tôdas as coisas deviam ser visualizadas pelo seu princípio, pelo seu meio e pelo seu fim: quer dizer, visualizadas, para acharmos o extremo de onde a coisa começa a ser, a sua perduração, que é o meio, e o seu final, o *terminus ad quem,* o têrmo final, onde acabaria essa duração de ser.

Passamos a dar o fundamento dessa tripartição. Se partíssemos de que tudo é ficção, mesmo assim haveria uma realidade, uma realidade ficcional. A realidade seria realmente ficcional, e essa realidade revela o ser que a constrói, que também poderia ser tomado, para argumentar, como se fôsse uma ficção de outro ente, como se essa realidade ficcional fôsse a criação de um ente que, por sua vez, seria um ente ficcional de outro. Essa realidade ficcional demonstraria que a ficção começa, perdura, ou acaba, ou pode acabar, ou pelo menos que há ficções que acabam. Assim, inevitàvelmente, três momentos, onde algo começa, onde perdura e onde acaba, três que, no latim, é *ter,* embora *ter* e *terminus* venham do grego *térma.* Êsse aspecto nos apresenta, en-

tão, um têrmo que inicia, *terminus a quo,* que vamos chamar de iniciante ou principiante, um que termina, *terminus ad quem,* que finaliza, têrmo final, e um intermédio, que pode ser tomado como momento na via, que vai, do primeiro para o último têrmo continuante.

Teremos, pois, o têrmo iniciante ou principiante, o continuante e o finalizante. Êste têrmo continuante, por sua vez, é início em direcção ao fim, e é final em relação ao iniciante. Assim, a divisão *princípio, meio e fim* é fundamental na nossa experiência, e é revelada por ela.

Onde há um momento que perdure em seu ser, há princípio, meio e fim. Esta tríada é fundamental em todo ser que perdura, porque todo o ser ou modo perdura, porque o ser é uma afirmação de positividade, como já vimos, por isso dura, êle dura *per,* porque se não perdurasse, não teria instante, seria sem instância, seria algo que não se daria.

Ser, portanto, enquanto ser, perdura, é *instante* na sua afirmação e na sua positividade. E essa perduração, por que é um *durar per,* é um durar enquanto se positiva. Duração, aqui, é tomado em lato senso, porque a permanência, no ser, é afirmação na positividade, e o que não têm duração não têm permanência no ser, não é ser, seria nada. Nada é o que não perdura, é o que não tem duração, é o que não permanece na afirmação e na positividade, é a não-duração da positividade. Nada, é assim, a ausência total de perduração no ser.

Conseqüentemente, como todo ser dura, tem um princípio e um durar; contudo, seu final não é absolutamente necessário, porque não há contradição formal em que o ser perdure, e que permaneça sempre em seu ser, pois o contrário viria contradizer, formal e intrìnsecamente, ao de que se diz ser.

O final seria, então, necessário, se o *eidos* de perdurar implicasse, na sua estructura eidética, o término final. Não inclui, porque durar, é apenas permanecer no ser, e não acabar no ser, já que acabar no ser seria a cessação da duração, e haveria contra-

dição eidético-formal se a duração implicasse, necessàriamente, o acabar da duração, porque, então, haveria a contradição na duração, que exige para si mesma o durar.

Êste ontos não contém a cessação da duração; portanto, não é algo que decorra *per se* da duração, mas algo que lhe pode acontecer, algo, portanto, que lhe é accidental, e se lhe é accidental, não lhe é algo necessário, não pertence à eideticidade do durar, nem à eideticidade do ser, porque também o *eidos* do ser, que é presença, que é positividade, não implica, de modo algum, o aniquilamento, o acabamento final, a consumação. Ora, se não pertence o acabar à eideticidade do durar, o *logos*, a *razão*, o princípio do durar não é o mesmo *logos do cessar de durar*. Então dura, por uma razão distinta da razão que faz cessar de durar, que é algo que lhe sobrevém, algo que lhe acontece.

Êste princípio, que faz durar, está na entidade do ser que é, do que permana, e tem de estar, porque, como vimos, o ser necessàriamente dura, porque se não tivesse a mínima duração, não teria nenhum instante, não seria *stans in*, em nenhum momento. Neste caso, o ente nunca seria ser, o ente nunca teria presença, nunca teria positividade.

O princípio do seu acabar não pode pertencer à eideticidade dêsse ente, porque, como vimos, é próprio dêle durar. Não é algo da necessidade formal do *logos* dêsse ente; então só pode ser algo contingente, accidental, algo que lhe pode ou não acontecer.

Portanto, o que faz o ente cessar de durar não é da sua essência, da sua eideticidade, mas, sim, de sua accidência, é apenas um possível. Se há uma potência, uma *dynamis*, que leve êsse ente a não ser mais o que é, a cessar de durar em sua qüididade, essa *dynamis* não será constituinte da sua eideticidade, mas apenas algo que pode actuar em sua entidade, de origem interna ou externa. Se interna, não pode fazer parte de sua estructura eidética, porque esta apenas é constituída da que lhe é necessária, que constitui o seu *eidos*, a sua essência. Só poderia fazer parte da sua estructura hilética, da sua parte física; portanto, não de sua estructura eidética, que jamais será princípio de cessação de ser, de corrupção do ser. Poderíamos, ainda, dizer que a eide-

ticidade do triângulo (a triangularidade) jamais se corromperá, jamais se modificará, jamais poderá deixar de ser. Conseqüentemente, voltando para o tema em exame, concluímos: o ser, constituído apenas de uma estructura eidética, perduraria sempre por imposição dessa mesma estructura, e a sua cessação de duração jamais viria por imposição intrínseca, nem poderia provir de uma imposição extrínseca. Assim, se há formas subsistentes, estas são necessàriamente incorruptíveis por imposição intrínseca.

Conseqüentemente, o *eidos* de uma coisa, a sua estructura eidética, é princípio de sua perduração em ser. Como a sua estructura hilética também é razão de perduração, mas no caso dos entes que se corrompem por acção interna, aquela contém uma *dynamis corruptiva*: as disposições prévias corruptivas de um ente composto de *eidos* e de *hylê*. Portanto, se as formas se dão, são, *a fortiori,* incorruptíveis e perdurantes, por um *logos* intrínseco. E o princípio intrínseco de corrupção só pode estar na estructura hilética, quer dizer: na tectônica de um ser composto, não encontraremos as disposições prévias corruptivas dêsse ser na estructura eidética, mas apenas na sua esctructura hilética.

* * *

Ao examinarmos a filosofia grega, vemos, ao comparar Aristóteles a Platão, que aquêle se preocupou mais com as causas, enquanto êste se preocupou mais com os princípios, com os *arkhai,* com os *paradeigmata,* com os *arkhetypoi,* manifestação de um pensamento mais pitagórico, porque, como sabemos, para Pitágoras, a *Máthesis Megiste* era a ciência dos princípios, dos *arkhai,* e a expressão do Evangelho de São João "No princípio era o *Logos* e o *Logos* estava em *Deus*", é genuinamente igual à pitagórica.

Portanto, princípio é aquilo que não está necessàriamente depois de outro, mas, sim, de onde há, ou é possível, que algo haja. O conceito de princípio, já mostramos, é muito mais amplo que o de ser, porque o ser é um princípio, mas nem todo princípio é ser. O nada é princípio da negação, e não é ser. A negação não é ser e é princípio da negação, a privação não é ser, mas é princípio também de negação; a privação é falta de ser.

Também dizemos que aquilo, que é mais conhecido para nós, tomou nome de princípio de ciência, princípio de saber. Aquilo de onde alguma coisa começa a ser, dizemos que é o seu princípio de ser; aquilo de onde alguma começa a agir, dizemos que é o seu princípio de acção. Só pode ser princípio o de onde alguma coisa começa a ser, ou de onde nada começa a ser. A forma é, assim, princípio de ser de alguma coisa tal, com tal qüididade; a matéria, princípio de alguma coisa determinada fìsicamente, é também princípio de geração.

O conceito de princípio implica, portanto, negação de anterioridade, na linha específica em que é tomado, como tivemos oportunidade de ver. Tal não quer dizer que isto negue outra antecedência, mas esta será conseqüentemente de outra espécie; contudo, sendo tomado relativamente, pode-se dizer que o ponto é princípio da linha subseqüente, e não que não haja pontos anteriores, mas êstes não são princípios de seguimentos da linha que estamos considerando. O ponto, enquanto ponto, é o princípio absoluto da linha, não, porém, êste ponto, que é princípio relativo do seguimento da linha posterior, que nêle principia. Portanto, o princípio, é, necessàriamente, anterior ao de que é princípio; ou seja, é anterior ao principiante, e o principiante está, portanto, em relação ao princípio, na mesma proporção de conseqüente a antecedente, de posterioridade a anterioridade. Portanto, as leis da anterioridade e da posterioridade são as que regem, também, os princípios e os principiantes.

Êstes pontos são de máxima importância, e assim pode-se perceber como a pouco e pouco a *Matese* vai entrosando tôdas as idéias, e que tôdas elas constituem um nexo entrelaçado, que rege, depois, tôda a realidade. Se princípio, em relação ao principiado, implica prioridade, como, na realidade, implica, princípio não é apenas prioridade. Implica, sim, o que, sem o qual, o que é não poderia ser. Contudo, não se entenda que o princípio influa ser, o que pertence pròpriamente à causa, porque a causa é um princípio, que influe realmente ser à coisa, mas, sim, que é um *terminus a quo* do que é, ou seja, sem o qual algo não pode ser, sem que o que há provenha necessàriamente dêle, sal-

vo quando princípio e a coisa principiada são idênticamente os mesmos; ou seja, a coisa é o seu próprio princípio, como se dá com o ser primeiro, que é o princípio de si mesmo, pois não há um ser anterior a êle, caso contrário êste ser anterior seria o seu princípio. De maneira que princípio não implica necessàriamente prioridade sôbre o principiado, porque pode haver o caso em que o principiado e o princípio se identifiquem.

No primeiro princípio de tôdas as coisas, o princípio tem de se identificar consigo mesmo. O princípio é o seu próprio principiado. Assim o homem que nasceu antes, não é princípio do que nasceu depois, embora anterior a êste. Não é só a antecedência que indica o princípio. Se todo princípio implica, em relação ao principiado, a proporção de antecedência, em consequência, de prioridade e posterioridade, não quer dizer que sempre onde haja uma anterioridade e uma posterioridade, o que é anterior seja princípio do que é posterior. É necessário mais, é necessária uma consecução, uma conexão, e segundo os modos diversos de conexão, haverá, então, gêneros e espécies de princípios. Assim há um princípio do ser, há um princípio do fazer, princípio da acção, há um princípio do conhecer, há um princípio do sofrer, sucessivamente.

No princípio, podemos ainda considerar três aspectos: *primeiro,* a coisa que denominamos um princípio; *segundo,* a relação própria, segundo um ser que se concebe entre o princípio e principiado, e *terceiro,* a razão próxima, que concede fundamento a tal relação, que é a conexão, a consecução, a dimanação do princípio ao principiado com respeito ao princípio.

Se verificamos bem, nem a tôdas as coisas, as quais chamamos de princípio, vão convir êsses três momentos. Quando princípio é um ente de razão, o fundamento não é real, porque é apenas de razão. Ademais, há princípios essenciais, *per se,* e há princípios accidentais, *per accidens.*

Portanto, o que é necessário, ao falarmos de princípio é o seguinte: o que se denomina princípio? É uma relação, um *logos* entre princípio e principiado, e o fundamento, a conexão, entre êles, não é necessàriamente real, real-física, ela pode ser apenas

ideal, como podemos ver nos sêres de razão que criamos. Tudo quanto é tem necessàriamente um princípio. Mas vimos que a privação pode também ser princípio de uma coisa; portanto, também o que não é pode ser princípio. A privação não infunde ser, e o ser privado, o que tem alguma privação, não depende, essencialmente, da privação. O que é exige um ser como princípio. Como o nada, enquanto tal, não pode dar ser, porque não o tem, não é causa de alguma coisa, e como já vimos, pois causa implica que infunda realmente o ser, o nada, por não infundir o ser, não pode ser causa, mas apenas princípio. Assim o nada privativo, que é o nada relativo, pode ser princípio, não causa.

A falta de uma coisa não é a causa do ser privativo, é apenas o seu princípio. Conseqüentemente, o que é feito só pode decorrer do que é. Logo, do nada nada se faz, que é um adágio da filosofia positiva grega, que quer dizer que o nada não pode ser causa, nem formal, nem eficiente, nem material, nem final de coisa alguma. Portanto, a causa de um ser, já que ela infunde realmente ser, tem que ser alguma coisa, porque só o ser é princípio do ser, e não o nada. Por isso, o princípio de causalidade funda-se no princípio "*de nada nada se faz*", só de algo algo se faz.

É nas coisas corpóreas, que nós mais fàcilmente podemos distinguir o princípio, o meio e o fim, porque, nestas, êles são claros, evidentes, intuitivos para nós. Nós encontramos ainda princípio em muitos aspectos que a Filosofia, depois, dêles vai tratar. Por exemplo, o princípio de razão suficiente não é a mesma coisa que o princípio de causalidade. Onde há a causalidade, há razão suficiente; não é necessário, porém, que onde haja uma razão suficiente, haja causalidade.

O princípio é razão suficiente sempre, não causa sempre. O ponto é princípio e razão suficiente da linha, não é, porém, a causa da linha. Êste é um aspecto importante, cuja distinção não souberam fazer grandes filósofos, do que resultou tremendas confusões na Filosofia. E tudo parte de não se ter clareado o que há de distinto entre o conceito de princípio e o conceito de causa.

O que é princípio de uma coisa é razão suficiente dessa coisa, não é, porém, necessàriamente, a causa dessa coisa, como damos no exemplo do ponto, que é um princípio da linha, razão suficiente desta, porque esta não pode ser seu princípio, não teria uma razão bastante de ser sem o ponto, mas êste não é a causa da linha.

A linha não é um ponto que se desloca no espaço, como se vê em algumas definições de certos matemáticos dinamicistas. O ponto é apenas princípio, é um têrmo, têrmo principial, um têrmo principiante, um têrmo continuante, porque pode surgir num seguimento, e pode ser um têrmo final, um têrmo finalizante, mas causa nunca. Não é causa formal, porque a forma da linha não é o ponto, não é causa material, porque a linha não é uma composição material de pontos, não é causa eficiente, porque o ponto não é nenhum agente para realizar uma linha, nem é uma causa final, porque a linha não pretende, necessàriamente, terminar num ponto. Portanto, aquêles que procuraram definir assim, ou não meditaram suficientemente sôbre essas distinções, distinções nas quais a Filosofia paira em aporias desnecessárias, como veremos na parte concreta, pois fàcilmente resolvemos tôdas essas aporias, fundando-nos nestas distinções, que ora estamos fazendo, que são fundamentais. Neste momento ainda, talvez, muitos não percebam o valor das distinções feitas e também do porque da matéria que expomos mais adiante, quando os aplicarmos na discussão dos grandes problemas da Filosofia, veremos como as soluções surgem fáceis, e que essas aporias decorrem apenas da má colocação do problema, o que virá comprovar, mais uma vez, o nosso adágio: "na Filosofia não há questões insolúveis, há apenas questões mal colocadas".

O princípio de razão suficiente permite que o enunciamos dêste modo: *o que quer que seja que existe, ou pode ser entendido, tem de ter, intrìnseca ou extrìnsecamente, em sua emergência ou em sua predisponência, parcial ou totalmente, uma razão suficiente de sua essência, de sua existência e também de sua inteligibilidade.* Êste é o enunciado que damos ao *princípio de razão suficiente,* e quando fizermos a distinção dêle e do princípio de causalidade, veremos o seu fundamento. Na filosofia moderna, nas grandes disputas em Schopenhauer, em Leibnitz, em Spinoza,

Descartes, etc., verificamos que a confusão entre o princípio de causalidade e o de razão suficiente é a fonte e origem de uma série de erros, que êles não podiam perceber, porque não haviam com acuidade avivada tornado nítidas as diferenças que deveriam ser estabelecidas.

Ora, nós temos de partir, inegàvelmente, da nossa realidade, porque, afinal de contar, somos nós que filosofamos; somos nós, sêres humanos, viandantes em busca dessa suprema instrução, dessa Matese.

Durante séculos e milênios o ser humano afanou-se em obter êsse conhecimento, com passos firmes ou claudicantes, com maior ou menor entusiasmo, mas de certo modo, marcha para lá, pretende alcançá-lo. De maneira que nós não podemos, de forma alguma, deixar de considerar a nossa realidade, e não só a nossa realidade, como a presença do que é tìpicamente nosso, do que em nós é carne, sangue e espírito, durante o decorrer das nossas próprias especulações.

A nossa marca está sempre presente em tôdas as coisas que fazemos, pois o que é de cultura traz a marca da vontade, e também do entendimento humano, e muitas vêzes o que nos testemunha não é apenas um sinal do esfôrço humano, é também um obstáculo, é também um impecilho, é também uma dificuldade, e às vêzes até o desviar do bom caminho.

Nós nos perdemos, erramos, nos desviamos, levados pela nossa própria contingência. Como consequência, e sabendo nós que o que é nosso muitas vêzes é a causa de tomarmos caminhos viciosos (que vício também vêm de *via;* vício quer dizer o caminho errado, o caminho que não leva ao têrmo desejado), nós muitas vêzes tomamos êsses caminhos viciosos, não porque o queiramos, mas porque não o evitamos.

As nossas fraquezas, a nossa *infirmitas,* e a nossa ignorância são causas dêsses erros. Não há malícia nêsses desvios. É muito rara essa malícia, salvo em alguns tipos humanos, mais desejosos em destruir do que em construir. É que a malícia pode desviá-los pelos caminhos viciosos, mas, normalmente, é apenas um êrro natural do homem. E como muitas das nossas apre-

ciações, do nosso modo de sentir, do nosso modo de ver as coisas, estão presentes nas nossas especulações, e como êste modo de sentir, de ver essas nossas "vivências", essas nossas "perspectivas", essas nossas "visualizações" podem nos desviar, não permitindo que vejamos, nìtidamente, o que devêramos ver, pode até acentuar valôres, onde êsses não deveriam estar, podem nos desvalorizar o que mereceria melhor apreciação, é natural que sejamos cuidadosos, que nos esforcemos para impedir que o que é muito nosso, que também é da nossa fraqueza, nos possa prejudicar, desviando-nos do verdadeiro caminho que desejamos seguir.

Por essa razão, a verdadeira ciência exige que nós, constantemente, procuremos evitar êsses desvios. Construímos nosso mundo com assimilações que realizamos através da acomodação dos nossos esquemas, mas a Matese tem de exigir de nós muito mais, tem de exigir de nós uma *ascese,* uma ginástica constante, que nos permita purificar a nossa predicação, de modo a sermos capazes de evitar a deformação que a nossa esquemática possa provocar, buscando, com o máximo cuidado, a eideticidade precisa e própria das coisas.

Como uma consequência dessa nossa preocupação, temos de realizar o afastamento constante do axioantropológico e, se possível, de tudo quanto é antropológico, dentro, naturalmente, das nossas possibilidades, de tudo que possa perturbar as nossas investigações. A ciência avançou, nos últimos tempos, à proporção que ela se afastou de axioantropológico, o que permitiu que o cientista pudesse visualizar as nossas próprias apreciações de um ângulo neutro, de um ângulo eqüidistante, como se êle pudesse tornar-se num ente, não mais movido por determinados interêsses humanos, um ente que fôsse apenas um ser que registra a realidade, sem sofrer mais a influência das nossas apreciações supervalorativas ou infra-valorativas. Não vamos fazer o longo roteiro da nossa psicologia, mas necessitamos, antes de terminar esta matéria, estabelecer alguns aspectos do nosso funcionar-psíquico, para que com êle trabalhemos melhor na apreciação de outros dados imprescindíveis para a boa formação da Matese.

A *atenção,* sabemos, é um acto pela qual nossa mente se dirige para um objecto, com preterição de outros, embora sejam simultâneamente percebidos. A atenção é, portanto, uma *tensio,* uma *tensão ad,* dirigida para um objecto, com maior intensidade do que para outros, ou para um aspecto dêsse objecto. Dessa tensão *(tensio)* da nossa mente, podemos construir um têrmo ainda, que dêle vem, que é o têrmo *intensio,* a intencionalidade da mente, isto é a atenção da mente dirigida, posta *in* o objecto, sob o qual e para o qual se dirige.

Dizemos que é *nota* tudo quanto é cognoscível de uma coisa, e que pode manifestar-se na coisa. Dizemos que há *cognição,* quando captamos estas notas. O acto de cognição é um acto imanente, cônscio e intencional, pelo qual adquirimos a notícia de alguma coisa, do objecto, por semelhança, por comparação a outro, ou por representação do objecto. É conseqüentemente um acto imanente, porque *mana* em nossa mente, é um acto consciente, é um acto intencional, porque se dirige para algo, é instrumental, porque serve de instrumento para a acquisição de uma notícia de alguma coisa, por semelhança ou, ainda, por representação do mesmo objecto.

Dêste modo, vemos que o cognição intelectual realiza-se por uma desindividualização do cógnito, pela abstracção da individualidade e por conceitos específicos acomodados (que nós acomodamos às coisas), por assimilação, proporcionada ou não a êsses mesmos conceitos. De maneira que, antes de terminarmos, tínhamos necessidade de fazer estas distinções, como ainda mostrar em que consiste, pròpriamente, a comparação, êste acto mental de emparelhar, pelo qual a nossa mente dirige a sua atenção a vários aspectos ou notas, para inquirir as relações que se dão entre êles, o que se chama apreensão da comparação, de forma que conhecer é ter notícia de uma coisa, e o conhecer culto, o conhecer epistêmico implica o conhecimento do que a coisa realmente depende para ser o que é, implica, portanto, o conhecimento das suas causas emergentes e predisponentes e, também, dos seus princípios. A definição clássica aponta as causas emergentes *(matéria* é o

seu gênero próximo, e a forma, a sua diferença específica. Assim, em homem, *animal* é a materialidade, e *racional* é a diferença específica, mais formal).

Temos, assim, os elementos que são naturalmente estudados, mais pormenorizadamente na Psicologia, mas que não devemos esquecê-los, porque nós os empregaremos daqui para diante, constantemente, nas nossas apreciações, e cremos ter dado uma rápida noção, que é uma espécie de revisão desta matéria.

Estudaremos a seguir o nosso funcionar psíquico, o nosso funcionar lógico, como êles procedem e como nós podemos evitar que nos criem embaraços para a melhor compreensão dos temas, que constituem, pròpriamente, a matéria principal da Matese. Sem uma análise dêsse funcionar psíquico e das deficiências que dêle decorrem, como também das suas proficiências, não teremos a suspicácia necessária para evitar que o que é próprio da estructura da nossa mente possa influir de modo a desvirtuar a realidade arquetípica, desvirtuar aquela parte que deve ficar imune a modificações impostas pela nossa psique. Para isso teremos de recordar a matéria que pertence mais à Lógica e à Psicologia, que é a matéria da predicação, para que compreendamos a diferença entre uma predicação meramente lógica, meramente ôntica, meramente ontológica, meramente eidética, e não façamos as confusões, que são comuns, e que podem nos desviar do verdadeiro caminho. Precisamos também impedir que certos vícios ou certas maneiras peculiares do funcionar psíquico possam modelar a realidade mais ao nosso sabor e às nossas condições do que cingir-se à realidade independentemente de nós. Atingir a êste ponto, de forma a saber distinguir bem quando a realidade é uma projecção da nossa mente e quando a realidade é um testemunho de si própria, é a tarefa mais difícil de se realizar na ciência.

CAP. XIX

IMPLICÂNCIA, SUBORDINAÇÃO, SUBALTERNAÇÃO

Um dos principais conceitos, que servem de instrumento para os estudos matéticos, e que merece ser salientado, é o conceito lógico de *implicância.* A palavra vem do latim *implicare,* pregar, conter embrulhado algo, e significa a contenção de algo por outro têrmo, por contê-lo, quer êle pertença ao mesmo gênero remoto, ou até a um gênero próximo.

Quer dizer, um têrmo implica outro, quando êste o inclui; assim vertebrado implica, necessàriamente, animal. Notamos que a implicância, sempre se dá do inferior para o superior; quer dizer, da espécie para o gênero, porque o gênero implica, contém, nêle está embrulhado, o que pertence à espécie, de maneira que, dado um têrmo, podemos notar a sua implicância em relação ao gênero. A implicância é, conseqüentemente, uma relação, e como tal consiste em estar um têrmo, formal ou materialmente em outro. Assim, tanto pode haver uma *implicância material,* como pode haver uma *implicância formal,* em que um pode estar contido, total ou parcialmente, em outro.

Dado o implicante, dá-se o implicado, e vice-versa, como se vê na implicação formal, ou no caso de implicância material, por fôrça da matéria, *vis materiae,* quando a presença de um está jungida à presença de outro. Mas apenas no sentido dessa conexão accidental, relativa a ela, dão-se os casos de implicância material de que falam os logísticos.

Outro têrmo importante é *pertinência,* que implica a idéia de pertencer, indica também o hábito de algo ser de algo. A *pertinência,* enquanto tal, pode ser accidental, não necessária ou

substancial, que é a necessária. Accidental não necessária é a puramente habitual, é um haver eventual de algo em outro, como a porta *estar* na casa. Substancialmente, portanto necessária, quando, além de ter o seu ser em outro, um *in esse,* o accidente pertence ao ser da substância, como a quantidade e a qualidade, que estão *in esse,* e constituem a hileticidade da substância. O conceito de persistência, a idéia de pertencer a..., pode, assim, ter dois sentidos.

A *subordinação* é outro conceito importante. Também implica contenção, pois tem a relação de contenção e de includência. Mas a subordinação já implica a relação diferente que exige uma relação de ordem. Se pertencem ao mesmo gênero, os têrmos estão subordinados, mas se pertencem à mesma espécie são êles subalternos. Assim, enquanto o homem está subordinado à espécie humana, esta está subordinada ao gênero animal.

Não devemos confundir a *subalternação* com a *subordinação,* pois esta se dá de espécie para gênero, e aquela se dá de indivíduo ou indivíduos para a sua espécie. Na subalternação um é subalternante e outro é subalternado; assim, na relação entre todos e alguns, todos os homens e alguns homens êstes são subalternados a homem.

A subordinação, na Lógica, é uma relação da espécie para com o gênero. A espécie está *sub ordenada, sub ordinata* ao gênero; quer dizer, a subordinação já implica o *logos analogante* de uma ordem, enquanto a subalternação não implica ordem, mas apenas a contenção. Na subordinação parcial, temos a necessária, que é essencial, e é predicada, e incompletamente, como gênero, e ainda a inferência, como a de francês com europeu, porque francês infere-se em europeu, e europeu está para francês na relação de conceito superior para inferior, porque francês está inferido em europeu. De francês, podemos chegar a europeu, e temos a *participação formal,* e da pura atribuição intrínseca temos a correlação essencial, como a de pai e filho, a implicância essencial, e a pertinência essencial.

Temos, ainda, a subordinação parcial contingente, accidental, como a conveniência, a igualdade, a semelhança, a causali-

dade, a participação por atribuição extrínseca, a participação formal, a correlação accidental, como é o caso de senhor e escravo, porque ser senhor ou ser escravo não é da essência, como seria o caso de pai e filho, pois é apenas accidental.

É fácil distinguir bem claramente, quando se trata de subordinação, ou quando se trata de subalternação. Na subordinação, há uma correlação de espécie para gênero; a espécie está subordinada ao seu gênero. Na subalternação são os indivíduos tomados particularmente, que estão implicados na sua espécie, estão contidos na sua espécie.

A inclusão de um têrmo em outro, tanto parcial como total, pode também ser considerada segundo os juízos assertóricos. Nós podemos fazer uma insersão da inclusão de *P* e *S*, ou podemos fazer também juízos prováveis: é provável que *P* pertença a *S*, ou é possível que *P* pertença a *S;* e podemos chegar a juízos apodíticos necessários, como: "necessàriamente *P* pertence a *S*" e a juízos problemáticos, condicionais "se *P* pertence a *S*", etc.; quer dizer que temos uma gama imensa de juízos, que podemos construir em tôrno dessas relações, tôdas de implicância, complicância, etc. Assim a complicância implicaria mais de um têrmo implicado, que se dão juntos, mas implicados num têrmo só, como em homem, o conceito de racional, no sentido clássico, implica o entendimento e a vontade. O entendimento e a vontade estão complicados, formam uma complicância, mas, por sua vez, ambos estão implicados no conceito de animal racional. Estas conceituações passarão a ser usadas, depois, pela Matese na fase analítica. Elas são apenas clareamentos do que já estudamos na Lógica. Estamos apenas repetindo êstes têrmos, para que êles não fiquem esquecidos, para ir também avivando a memória sôbre êles, sôbre as suas características. Estamos contribuindo para um uso mais razoável e mais eficiente dos mesmos, quando penetremos na parte analítica.

O que é importante notar-se é que a *via ascendente* é a via da semelhança e da univocidade; a descendente é uma via da diferença e da analogia. Assim, à proporção que subimos das espécies aos gêneros, aumentamos a semelhança pela abstracção, até

alcançarmos a univocidade. E à proporção que descemos para as espécies, vamos anotando as diferenças, porque as espécies possuem diferenças específicas, e, portanto, tendemos para a analogia. Assim, à proporção que descemos na subordinação, distinguimos; à proporção que ascendemos na subordinação, univocamos. De maneira que é importantíssimo, na Dialéctica Concreta, que é a da Matese, o bom uso da subordinação. Para exemplificar, tomemos o *eidos* de finitude.

Êste *eidos* implica, necessàriamente, uma série de outros *eide,* como o da limitação, a determinação, a contingência. Um ser finito não pode ser um ente necessário *simpliciter.* A finitude implica a variedade, a abaliedade, o não ter o ente em si o seu princípio de existência, nem a sua razão suficiente. Desta série de conceitos, que estão implicados uns em outros, veremos, através de uma série de análises, que uns são pertinentes a outros, mas que esta relação de pertinência pode ser de subordinação, no caso de espécie para gênero, ou apenas de subalternação, como de indivíduo para espécie. É muito importante verificar-se isso por uma razão muito simples: quando a pertinência é de subalternação, o subalternado tem a mesma essência, univoca-se com o subalternante, enquanto na subordinação, o subordinante é predicado essencialmente, mas de modo *incompleto, incomplete,* porque o gênero predicamos de uma espécie, de modo incompleto. Assim, no homem, a animalidade refere-se à sua essência, mas incompletamente, porque o homem só é completo com a sua diferença específica. Ora, no caso da subalternação, como o subalternado é implicado no subalternante, pois pertence à mesma espécie, então êles se univocam na essência. No caso da subordinação, o subordinante é predicado do subordinado incompletamente, porque o gênero predica-se incompletamente do indivíduo.

Outro conceito também muito importante, e muito usado, é o de *exclusão.* Há *exclusão por contraste,* a *equivocidade,* que é uma *exclusão total,* que é a independência de um têrmo de outro, que afirma a impertinência de um têrmo para outro; a *diversidade,* a *diferença* e os *relativos substanciais,* ou accidentais, que são os especiais, como a *diferença,* a *desigualdade,* a *dissemelhança,* que

sob o ângulo positivo podem ser considerados ora *includentes,* ora *excludentes,* segundo são visualizadas pelo que se presencia, ou pelo que se ausenta. Assim, no conceito de irracional, excluímos o racional. Embora ainda animal racional e animal irracional sejam pertinentes ao mesmo gênero, êles, no entanto, se excluem mùtuamente, porque um afirma a presença de algo que outro nega. De maneira que é preciso verificar, também, as exclusões. A exclusão, na unidade, é o contrário da includência, e ela pode dar-se por oposição ou por contraste. Por *oposição,* temos a entre ente e não ente, como a oposição contraditória, que é total, porque afirma a presença contraditada por outro juízo, que o nega.

A característica entre os juízos contraditórios está precisamente nesta relação de ente e não ente, de posse e de privação, porque dizer-se que *S* é *P,* e *S* não é *P,* simultâneamente e sob o mesmo aspecto, diz-se que há em *S* a posse de *P,* e em *S* não há posse de *P.* Quer dizer, o segundo juízo afirma que *S* é privado de *P,* de maneira que a oposição contraditória é a de ente e não ente, enquanto a *contrária* é uma oposição de ente e ente. Vertebrado e invertebrado constituem uma oposição contrária. Na oposição correlativa, como a que se dá entre senhor e escravo, temos uma oposição entre ente e ente, porque tanto senhor como escravo são tomados como duas positividades, como dois entes. Mas a sua oposição é uma oposição correlativa, porque senhor é senhor do escravo, e escravo é escravo do senhor. De maneira que há oposições que implicam a exclusão, e há oposições, que são apenas por contraste. Precisamos também distinguir o mesmo na privativa, que é uma oposição entre ente e não ente. Há exclusão parcial, porque, quando dizemos que *S* está privado de algo, não dizemos que *S* está privado totalmente de qualquer ser. Êle está privado apenas daquele ser determinado, e no grau que determinamos. A oposição contrária, como tôda oposição entre ente e ente, e se ela é tomada *in indivisibile,* como, por exemplo, quando dizemos ao tratar do predicado, que é um gênero ou espécie, ela é total, como quando dizemos *S* é do gênero *A, S* não é do gênero *A,* porque é total, indivisível. Mas se tomamos *in divisibile,* quer dizer *divisìvelmente,* dentro de uma escalaridade,

ela é parcial. Se dizemos, por exemplo, que êste homem não é inteligente, não estamos excluindo, total e absolutamente, a inteligência do homem, estamos apenas excluindo a inteligência normal; quer dizer, êle não tem inteligência normal, tem apenas uma inteligência degradada, ou num grau inferior. Quando "alguém não é sábio" não quer dizer que êle não saiba nada, mas apenas parcialmente; êle não sabe, ou não sabe o suficiente para ser classificado como sábio, de maneira que é preciso notar êstes aspectos, quando êles encerram gradatividade, e quando êles não a admitem. Assim, Pedro é ou não é um ser humano; não se pode dizer "é mais ou menos um ser humano", "é de certo modo um ser humano", porque ao dizer *ser humano* nós nos referimos à parte específica e, conseqüentemente, tomamos *in indivisibile,* quer dizer, tomamos sem escalaridade.

A via ascendente da subordinação revela as mesmas características da generalização. À proporção que a generalização ascende, os entes vão perdendo a nitidez de explicitação. Diminui a conotação, para aumentar a extensão, o que é um princípio lógico, que todos conhecemos, e que decorre da exigência da generalização, que só pode classificar os entes pelo que êles têm em comum. Excluindo, naturalmente, tudo o que os diferencia, diferenças específicas, individuais, etc., o que, conseqüentemente, vai diminuir a explicitação dos conceitos, à proporção que se tornam mais gerais. De forma que, na via ascendente da subordinação, à proporção que subimos do subordinado para o subordinante, aumentamos a extensão e diminuímos a compreensão; ou seja, aumentamos extensistamente, diminuímos intensistamente; aumentamos a denotação e diminuímos a conotação. Na subordinação, na linha ascendente, partimos do mais explícito para o menos explícito ou confuso.

"Homem animal racional" é muito mais explícito do que animal. Animal já é uma expressão confusa, em relação ao homem, porque ela inclui, além do homem, outras espécies de animais. Na linha descendente, é o inverso; partimos do menos explícito, do mais confuso, para o mais explícito e menos confuso. Assim, ser vivo é mais confuso que animal, e animal é mais ex-

plícito que ser vivo. Homem é mais explícito que animal, de forma que, na via ascendente da subordinação, vamos chegar até o conceito de ser, tomado indeterminadamente, que é o conceito filosòficamente mais confuso, porque confunde tudo, enquanto que os sêres determinados, êste ou aquêle, já nos oferecem o ser tomado mais explìcitamente. Em suma, vemos, então, que, na inferência, infere-se o que é inferior, o que é inferido, trazido do que *está em,* é uma relação lógica, consistente em deduzir o que está inferido em outro têrmo. Assim brasileiro é inferior a sul-americano, e pode-se inferir de brasileiro sul-americano. Porque brasileiro está inferido, está contido no conceito de sul-americano. O subalternado pode ser inferido do subalternante, do subordinado o subordinante, e do implicado o implicante.

Fundados na lei da antecedência e da conseqüência, sabemos que o conseqüente é um possível. Assim, podemos, partindo do gênero, afirmar a possibilidade da espécie, mas a actualidade da espécie não podemos concluir, porque poderia não se dar. No mundo eidético, naturalmente, todos os subordinantes, todos os subordinados, todos os subalternados, os implicantes, todos se dão eidèticamente, todos se dão simultâneamente. No mundo eidético, de eideticidade matética, a anterioridade é apenas ontológica, ou apenas axiológica, nunca, porém, uma anterioridade cronológica. No mundo da nossa lógica, naturalmente que o inferido está contido às vêzes confusamente, e a análise posterior nada mais faz do que deduzir, do que inferir o que já estava contido nos outros conceitos. Devemos tomar ainda os têrmos na sua estaticidade, na sua dinamicidade e na sua cinematicidade, sobretudo quando se trata de entidades que têm onticidade, que se dão ônticamente. A estaticidade é da unidade enquanto tomada em si mesma. É o *logos* da própria unidade. A estaticidade corresponde à parte invariante da unidade. A dinamicidade é uma unidade tomada na sua sucessão, no seu desenvolvimento existencial, e corresponde à parte variante da mesma; o *logos* da dinamicidade implica um correlacionamento entre os estágios sucessivos e o ambiente circunstancial ao qual pertence, como o ser humano que, de criança, passa a jovem, a adulto, envelhece, cuja dinamicidade é todo êsse desenvolvimento evolutivo, mas as ac-

tualizações e virtualizações de uma unidade, no decorrer de seu existir, são proporcionadas ao *logos* de sua essencialidade-existencialidade, segundo as actualizações e virtualizações de sua variância, com o ambiente circunstancial. A dinamicidade implica, portanto, coordenação, e coordenadas, que implicam a incidência da dependência mútua entre os têrmos coactuantes.

A cinematicidade processa-se nesse decurso dinâmico da unidade em função das coordenadas ambientais, que permitem as actualizações e favorecem as virtualizações de algumas possibilidades, que se actualizem, enquanto outras se virtualizam de modo que a cinematicidade, na *kínesis,* no desenvolvimento, na acção, surge da dinamicidade, que sofre variâncias, que lhe são possíveis e proporcionadas.

CAP. XX

DOS SINAIS — DA ABSTRACÇÃO — DA PREDICAÇÃO — DA ANALOGIA

Partindo de nós, e permanecendo em nós mesmos, comunicamo-nos conosco, interrogamo-nos, discorremos, sondamos nosso íntimo, justificamo-nos, tentamos convencer-nos, buscamos saber. Sempre nos dualizamos, e necessitamos transmitir de nós para nós, ou de nós para os outros, nossos semelhantes, a intencionalidade, sinais, códigos, sinais instrumentais, que pretendem, por sua vez, apontar, a sinais *quo,* sinais *formais.* Se assim somos quanto a nós, como não compreendermos que somos também assim para os nossos semelhantes?

Para comunicar-se com seus semelhantes, o homem usa sinais. O sinal é o *pelo qual* algo se realiza na cogitação de outro, o sinal implica: *primeiro)* uma intenção; *segundo)* a coisa significada; *terceiro)* o nexo entre êle e a coisa significada; *quarto)* finalmente, o sujeito cognoscente, no qual surge a nota apontada pelo sinal.

O sinal sem intenção seria o sinal que nada significaria. O sinal, que não tivesse uma coisa significada, não se dirigiria para nada; um sinal no qual não se apresentasse o nexo entre êle e a coisa significada, não realizaria coisa alguma. E, finalmente, um sinal que não fôsse para um sujeito cognoscente, no qual surja a nota apontada por êle, seria completamente inútil, o que vem provar que essas quatro condições são imprecindíveis, para que êle se dê.

O sinal é *natural,* quando o nexo entre êle e a coisa referida dá-se na mesma natureza; assim se diz que a fumaça é o sinal natural do fogo, porque esta é produzida, parte da natureza do fogo. O sinal é *arbitrário* ou é *convencional,* quando não tem êsse nexo natural, e é estabelecido pela vontade. O sinal é *manifestativo,* quando manifesta simplesmente a existência da coisa, assim o gemido que manifesta a dor. O sinal é *supositivo,* quando supõe a coisa, como as chaves para indicar uma cidade. Diz-se que o sinal é *quod,* quando, depois de conhecido, nos conduz à cogitação de outra coisa; assim o são todos os sinais. Um sinal é *quo, signo quo,* quando nos aponta e conduz à cogitação. A palavra homem, escrita, é um signo *quod,* que aponta ao *signo quo,* que é *humanitas.* Um *signo quod* pode referir-se a outro *signo quod,* como vemos na Estética. Na Filosofia não deve ser assim. Um *signo quod* deve referir-se a um *signo quo.* O vocábulo é a voz articulada, é um sinal convencional e supositivo da coisa, que usamos como um *signo quod,* para referirmo-nos a um *signo quo,* que é o conceito, o conteúdo formal, que cabe ao vocábulo.

Nossa mente realiza uma operação importante, que é a *reflexão.* Esta é o acto da mente, pelo qual esta se converte com o próprio objecto mentado *(reflectere);* ela faz a flexão de volta, de retôrno, e esta reflexão é psicológica, e se a mente considera o próprio acto, enquanto flexão e modificação de um sujeito: um acto subjectivo. E é ontológica se a mente considera o próprio acto, enquanto representação do objecto, conceito objectivamente espelhado por ela.

A reflexão nos leva a realizar uma série de predicações, em que vamos atribuir a algo determinados predicados. Êste conceito que recebe os predicados vai tomar o nome de sujeito, como nos ensina a Lógica. É predicado aquilo que dêle se diz. Mas o que se diz de uma coisa, pode-se dizer nominalmente, quando apenas nós nos referimos aos étimos, com os quais apontamos a coisa como ela é. É o que vemos nas definições comuns dos dicionários, que são apenas definições nominais, descriptivas, que apontam as propriedades da coisa, alguns accidentes importantes, mas distinguem-se, completamente, da definição formal, pela qual

atribuímos à coisa formalidades, que se referem pròpriamente à estructura eidética da coisa, como se vê na Lógica, nos diversos tipos de definição formal. Há outros modos de predicar, que os antigos classificavam.

O acto de *praedicare participialiter* é o predicar-se participialmente, o predicar apenas do que é existente na coisa, como ao dizer-se que o corvo é negro; e predica-se *nominaliter,* nominalmente, quando se diz o que é possível na coisa: esta árvore amanhã dará frutos. Predica-se *ontològicamente* quando se predica *formalmente* o *logos* do *ontos.* Predica-se *lògicamente,* quando predicamos segundo a esquemática que construímos da coisa. Predicamos *ônticamente,* quando predicamos o que se dá fundamentalmente na coisa singular, quando dizemos que *esta coisa existe.* Assim, ontològicamente, predicamos ao homem ser um animal racional, lògicamente predicamos do homem segundo a nossa esquemática: o homem é um animal inteligente.

Muitas vêzes a definição lógica confunde-se com a ontológica, sôbre tudo com aquêles que já estão familiarizados com a Ontologia e que buscam dar a seus conceitos as definições formais precisivas. Conseqüentemente, tendem mais para as definições *ontológicas.* Agora a definição ôntica, o predicar-se ônticamente alguma coisa, consiste em afirmarmos um aspecto que tem onticidade na coisa, o aspecto singular da coisa na sua existência.

A especulação lógica é distinta da especulação ontológica e da especulação ôntica. Na especulação lógica, atribui-se à coisa tal ou qual conceito; na especulação ontológica, a coisa procede como *tal* ou *qual,* como de tal ou qual *qüididade.* Na especulação ôntica, a coisa é tal ou qual.

A logicidade considera a parte semântica, a parte eidético-noética, as acepções; a ontologicidade considera a parte eidética, independentemente do noético; isto é, do noético humano, quando atingimos os *eide* puros, e a onticidade considera a parte pragmática, ou seja, o nosso *pragma,* que surge da nossa *práxis,* da nossa acção. A logicidade, portanto, referindo-se às acepções, tem uma série de implicâncias lógicas, e estas podem ser unívocas, referi-

rem-se a alguma coisa que se univoca com o sujeito, com o que é predicado, e se univoque *in re,* na própria coisa, ou se univoque *in ratione,* isto é, na nossa razão.

Também esta predicação pode ser apenas análoga, com as suas espécies de analogia; pode ser também uma predicação equívoca, ou pode até ser uma predicação com diversas denominações, de diversa significabilidade, arbitrária até, como pode acontecer em muitas de nossas predicações.

A predicação analógica, por exemplo, segundo as suas espécies, não permite entrar nas acepções simbólicas. Referindo-nos à onticidade, podemos, tomando naturalmente a coisa na sua existência singular, tomá-la na sua positividade, e também na opositividade da sua estructura, que vai constituir a sua tectônica. E podemos, também, tomá-la no seu antagonismo com outras coisas. Se partimos da positividade nas suas espécies, tomamos a coisa sob vários aspectos *sistenciais,* como para exemplificar tomamos *in se,* no carácter de sua inseidade, ou vamos predicar *sub,* na sua *subsistência,* ou *per,* na sua perseidade, ou *ad,* na sua assistencialidade, ou *ab* na sua abaliedade, ou *re,* na sua resistência, ou *dis,* na sua desistência, ou *ex,* no exercício pleno de seu ser, ou *cum,* na sua consistência, ou *ab alio,* na sua abaliedade, ou *ad aliud* na sua referência a outro, que, neste caso, se confunde com a assistencialidade, de maneira que, quanto à onticidade, a nossa predicação, quando se refere à positividade e à opositividade existente, (esta é também positiva, porque constitui a estructura da coisa), temos, portanto, uma variedade de predicações.

Naturalmente, não são de difícil captação, por quem a elas se dedique. Quanto à ontologicidade, podemos tomar a coisa no *logos* do seu *ontos, simpliciter,* simplesmente, ou relativamente, *secundum quid,* ou, então, na perfectibilidade qüiditativa. Nesses casos, temos dois modos clássicos de tomar a ontologicidade: *in indivisibile,* na razão unívoca transcendente da coisa, quando nós, por exemplo, nos referimos ao gênero ou à espécie, e não nos referimos, conseqüentemente, a graus, quando predicamos de alguma coisa, o seu gênero ou a sua espécie. Nós predicamos *in indivisibile,* porque ao dizermos que o têrmo *A* é homem, ou

o têrmo *B* é homem, não há nenhuma diferença nos dois, porque homem, aqui, é tomado especìficamente, conseqüentemente, é tomado *in indivisibile;* mas quando predicamos, por exemplo, na razão análoga, quando predicamos uma qualidade da coisa, a presença do aspecto qualitativo, predicamos *in divisibile,* quer dizer com divisibilidade, com gradatividade. Assim um ser humano é inteligente. A expressão inteligente não é tomada indivisìvelmente, mas divisìvelmente; admite graus, quando se diz que um homem é justo, pois a justiça, nêle, admite graus.

No Ser Supremo, as atribuições são tomadas *in indivisibile,* porque sua ontologicidade é tomada *simpliciter.*

Êstes quatro aspectos: a ontologicidade, a logicidade, a ontologicidade, e a mateticidade referem-se a diferenças importantíssimas nas coisas, porque as confusões feitas entre os aspectos ontológicos, ônticos, lógicos e matéticos, levaram a uma série de gravíssimos erros no filosofar.

Todo têrmo pode ser tomado substantivamente; contudo, nem todo têrmo pode ser tomado substancialmente. Êste só é tomado como tal, quando se refira a substâncias. Substantivamente considerado, no sentido gramatical, o têrmo é referente a uma substância, e pode ser tomado em função de seu significado. Mas tomado êste gramaticalmente como substantivo, ou seja, denominativamente, como de branco consideramos a brancura, não deveremos, pois, confundir êsses dois aspectos. Substantivamente é o têrmo tomado no sentido gramatical. Assim branco não se refere a uma substância, porque branco é, na coisa, uma qualidade.

Predica-se materialmente *(materialiter),* quando se predica fundamentalmente da coisa, e o que se diz refere-se ao que há na coisa fàcticamente. O conceito, materialmente construído de uma coisa, é o que chamamos de *conceito objectivo.* Do mesmo modo que é chamado *conceito formal* o que se refere à estructura meramente eidética da coisa. Materialmente, predica-se objectivamente ao que é referido, *in essendo,* e *in existindo* na coisa, e se diz predicar *materialiter,* predicar materialmente, o predicar do que se dá fundamentalmente na coisa, enquanto que o predicar formal pode ser de um predicado meramente lógico, puramente de razão.

Predica-se *formalmente,* quando o que se diz de uma coisa se diz meramente sob o aspecto formal. Mas essa predicação, que é abstracta, pode ser contracta ou, então, precisiva; no primeiro caso, a determinação formal é feita por subordinantes remotos, como predicar-se, por exemplo, ser vivo de Pedro, ou pelo gênero próximo, como predicar-se de homem ser racional, ser animal. O que se predica de uma coisa refere-se ao que é emergente na coisa, formal e materialmente. Formalmente, quando se refere à estructura eidética da coisa; materialmente, quando se refere à estructura hilética da coisa. Ou seja, na concepção aristotélica, seria o que corresponde à forma e à matéria da coisa.

Predica-se *extrìnsecamente,* quando nos referimos à predisponência da coisa, como a sua causa eficiente, ou a sua causa final, no sentido aristotélico. Predica-se intrìnsecamente quando nos referimos ao hilético e ao eidético da coisa que cooperam com ela, para que seja. Predica-se simbòlicamente, quando apenas nos referimos à qüididade, que a coisa possui em grau intensistamentemenor ao que o analogado possui em grau intensistamente maior. Quer dizer, simbòlicamente há predicação, quando predicamos anàlogamente. Assim quando predicamos certas perfeições que emprestamos à esfera, elas podem, pela sua analogia, referir-se às perfeições da divindade. Portanto, a esfera pode, de certo modo, ser símbolo da divindade, por possuir um conjunto de perfeições que são análogas às perfeições divinas, mas com a diferença que, no analogado, que é a divindade, estão em seu grau máximo, estão em tôda a sua pureza, enquanto que, no analogante, estão intensistamente num grau menor.

É muito mais clara a univocidade do ser do que a sua analogia; contudo, a doutrina da analogia, como se sabe, é uma doutrina muito mais segura. Se a univocidade é considerada absoluta, só haveria um ente universal, e a heterogeneidade passaria a ser aporética e ininteligível. A equivocidade do ser, levada a iguais extremos, gera o pluralismo, com a sua corte de aporias insolúveis. Basta ter uma visão analógica do ser para compreender-se que há graus de univocidade e de equivocidade, que são perfeitamente coadunáveis com a analogia.

Sabemos que, na Ontologia, temos, necessàriamente, que dar preferência a uma visão analógica do ser, do que a uma visão equívoca, porque esta forçaria o surgimento de rupturas no ser, e cairíamos, portanto, no pluralismo. Por outro lado, a visão unívoca não poderia nos dar uma razão suficiente, nem tampouco uma causa suficiente da heterogeneidade. Dêsse modo, ambas posições lançariam, como lançaram, o pensamento humano em situações aporéticas, e todos os defensores dessas doutrinas viram-se enleados em problemas insolúveis, enquanto que a concepção analógica, embora tenha também as suas aporias, tem-nas em menor grau que as outras duas, com a vantagem de serem estas solúveis, como teremos oportunidade de ver.

Na analogia por atribuição, a forma dá-se intrìnsecamente no analogado principal, e nos outros unìvocamente por relação ou denominação extrínseca, como no caso do têrmo *são,* citado por Aristóteles, o animal são e clima são, pois, no animal, *são* se dá intrìnsecamente, no clima se dá extrìnsecamente. No analogado principal, a perfeição é sempre dada no seu grau intensistamente máximo, enquanto que, no analogante, que tem uma semelhança com aquêle, essa perfeição é dada num grau intensistamente menor e às vêzes mínimo.

A unidade do conceito aqui, por exemplo, *são* no animal, e *são* no clima seria contraditória, por não terem os analogados entre si verdadeira semelhança e conveniência. Quando o ser é por atribuição intrínseca, necessàriamente tem de ser análogo.

Porque, no ser infinito, o ser que dêle se predica, é infinito; no ser finito, o ser que dêle se predica é finito. Portanto, entre os dois sêres a atribuição intrínseca do ser só pode ser análoga e não unívoca, do contrário cairíamos num panteísmo da pior espécie.

Observando a conveniência do predicado em relação ao sujeito, podemos ver que esta conveniência pode dar-se necessàriamente ou contingentemente.

Se contingentemente, a convenência do predicado pode ser possível ou provável.

Se a conveniência se dá necessàriamente, ela se refere a algo que é da essência, essencialmente, ou como uma mera propriedade do objecto. Ao sujeito, como gênero, não lhe convêm, essencialmente, as diferenças específicas. Estas lhe convêm contingentemente, e inclusive os opostos específicos também lhe convêm como possíveis e prováveis. Assim se tomamos o gênero *ser vivo,* não lhe convém essencialmente o ser planta, ou ser animal, porque são diferenças específicas. Essas apenas convêm ao ser vivo contingentemente. Ser vivo pode ser planta, pode ser animal, pode ser homem, inclusivemente os opostos específicos como ser planta ou ser animal, que podem nêle estar contidos como possíveis, como prováveis, conforme fôr o caso, de maneira que a conveniência do predicado ao sujeito tem de ser observada se ela se dá contingentemente ou necessàriamente, e daí essas subdivisões, que são importantes.

O predicado contingente só por razão dos indivíduos pode convir à espécie. Convém secundàriamente, porque o predicado contingente não é necessário. Só por razão dos indivíduos é que poderia convir à espécie; não convém à espécie por uma razão formal. No predicado necessário, que é essencial, dá-se o contrário. Assim, um accidente necessário, como a extensão num corpo (pois não se pode conceber um corpo sem extensão) pertence à espécie como propriedade ou não, é um efeito formal primário, ou não.

Podemos dizer que a extensão num corpo não é um accidente pròpriamente do indivíduo. É um accidente da espécie, é um accidente do ser corpóreo, por uma razão muito simples, porque o corpo é um ser limitado por superfícies, e como o é, necessàriamente êle tem extensão. Ademais, o corpo é tridimensional; portanto, é limitado por superfícies.

A extensão é imprescindível à idéia de corporeidade. Corpóreo é, necessàriamente, todo aquêle ser material que se extende, que tem *partes-extra-partes,* actualmente separáveis, ou pelo menos, umas *extra* às outras. De maneira que a extensão não é alguma coisa que acontece com o corpo, porque não se poderia conceber um corpo sem extensão. A extensão é um accidente da

espécie, e sendo tal, é uma propriedade. A extensão pertence à razão da corporeidade; portanto, é uma propriedade da corporeidade, é pois um efeito formal. Num efeito formal, a discussão pode girar em saber se é um efeito formal primário ou secundário, que é matéria de Ontologia.

O que convém essencialmente a algo, convém-lhe sempre, sem que lhe possa convir o seu oposto. Quando se diz algo formalmente de alguma coisa, se diz apenas o que formalmente é, e o que implica: implica essa formalidade, excluindo-se, naturalmente, tudo mais que está fora dessa formalidade.

Em suma, o ser humano nas suas operações abstractivas pode alcançar a graus de precisão tais, que pode afastar aquêle axio-antropológico, o que é fundamental para que o trabalho científico se processe com o rigor desejado. Dêsse modo, o homem constrói uma ciência que se coloca dentro de conceitos puros, não mais infestados daquela capa hilética, fáctica, das nossas experiências de carácter mais afectivo. O ser humano vai aos poucos conquistando uma posição neutra, eqüidistante dos aspectos que lhe são agradáveis ou desagradáveis, dos aspectos que lhe são mais simpáticos ou antipáticos. Então pode realmente fazer filosofia, porque a ciência só se purificou, só atingiu o grau elevado ao qual tanto o homem aspirou, quando conseguiu atingir a esta pureza terminológica, quando os seus conceitos, quando as suas idéias, puderam ter aquela precisão, que removesse, que afastasse, totalmente, a presença das nossas valorações. O acto abstractivo, que é o caminho da Ciência, porque sem abstracção não se chega à generalização nem ao universal, nos seus graus é o construtor da ciência, e deve, conseqüentemente, ser realizado com a máxima precisão, com a suspicácia mais perfeita, para evitar que possamos prosseguir em erros, que já de uma vez por tôdas deveriam ter sido evitados.

CAP. XXI

PERFEIÇÃO — SER FINITO — CAUSA EFICIENTE

Perfeito, como já vimos, é o que, além do qual, em sua qüididade, não se pode conceber nada mais. Quer dizer, a idéia de perfeição, vinda dos gregos, é a idéia de alguma coisa *per-facta,* alguma coisa já feita, *per,* através das suas possibilidades, a plena actualização das suas possibilidades, em determinados aspectos: é assim, o que, na sua qüididade, na sua essência, atingiu plenamente a actualização dessa essência, e que não se pode conceber nada mais além do que ela é. Então ela é, dentro daquela essência, perfeita. O ser humano, enquanto humano, atinge a perfeição específica da humanidade.

A perfectibilidade, além da específica, apresenta ainda a do que é acabado, do que alcança o seu fim. Assim a macieira é perfeita enquanto macieira, tomada estàticamente, mas é perfeita dinâmicamente, quando dá os seus frutos, porque a sua finalidade é dá-los. Ela tende para isso, e êsses frutos tendem, por sua vez, a perpetuá-la. Portanto, a perfectibilidade, sendo carácter do que é perfeito, do que é acabado, do que alcança o seu fim, implica, necessàriamente, o que actualiza quanto é imprescindível para ser o que é, no aspecto em que é tomado, de maneira que as perfectibilidades de uma coisa podem, por sua vez, ser divididas por aquela divisão.

Podemos ainda tomá-las na sua *indivisibilidade,* como podemos tomá-las na sua *divisibilidade,* na sua escalaridade. Assim, quando tomamos uma perfeição na sua indivisibilidade, nela não admitimos graus. O gênero e a espécie, enquanto tais, não admitem escalaridade. Conseqüentemente, são tomados *in indivisibile.* Ninguém é meio homem nem o cavalo meio cavalo; é homem ou cavalo.

A perfectibilidade, tomada na sua divisibilidade, é aquela que admite graus, é aquela que tem escalaridade, como a sabedoria, que pode ser mais ou menos, pode ser, intensistamente, mais ampla ou menos ampla.

As propriedades são perfectibilidades também, mas tomadas como divisíveis, quer dizer, com escalaridade, porque uma propriedade, que é qualidade, como a permeabilidade na matéria, como a dureza de um corpo podem ser maiores ou menores. A sabedoria, entretanto, quando a tomamos como gênero (estàticamente), tomamo-la sem divisibilidade. É sabedoria apenas. Quando tomamos a sabedoria na sua eideticidade, nós a tomamos, sem admitir graus, mas quando a tomamos, na sua onticidade (dinamicidade), ou enquando ela se dá aqui neste ser, naquele ser, e até na sua logicidade, enquanto se dá num ser, nós, então, a tomamos na sua escalaridade.

Observa-se que ao tomarmos um *eidos,* considerando-o como propriedade, cuja eideticidade se dá existencialmente nas coisas, tomamos sempre divisìvelmente, o que não fazemos quanto ao gênero e à espécie. Êsses, não; êsses, quando os consideramos pertencentes ao indivíduo, nós os consideramos indivisìvelmente, isto é, sem graus. É mister, pois, todo cuidado no emprêgo dos conceitos, tomados em sua logicidade, e verificar se os tomamos indivisìvelmente ou escalarmente. No primeiro caso, tomamos o conceito na sua ontologicidade, e lògicamente o estamos tomando na sua eideticidade, e no segundo caso, tomamos o conceito na sua fundamentalidade real. No primeiro, tomamos do ângulo substancial; no segundo, do ângulo qualitativo, como algo que acontece; portanto, como um aspecto accidental. Estamos referindo-nos aqui, às propriedades, o que convém não esquecer, mas também a algumas qualidades que, como a sabedoria, enquanto não é acontecimento como no primeiro caso, em que ela é apenas sabedoria. Mas enquanto a sabedoria acontece (dinâmicamente), ela está no segundo caso.

Então já temos um caminho dialéctico para sabermos distinguir: quando tomamos um *eidos,* enquanto não acontece; ou seja, apenas como *eidos* (estático), nós o tomamos na sua eideticidade;

enquanto tomamos um *eidos* enquanto acontece (dinâmico e cinemático), nós já o tomamos na sua onticidade, neste ou naquele indivíduo.

* * *

Considera-se como finito aquêle ser que tem marcas das suas fronteiras, dos seus limites; na verdade, o finito é o ser cuja tensão está entre o limitado e o ilimitado, porque, simultâneamente, é um composto positivo da afirmação e também de privação, de negação, porque temos ainda que notar nêle que, na sua tectônica, a sua estructura hilética e a sua estructura eidética não se identificam com a sua existência, porque êle não é absolutamente simples. O que caracteriza o ser finito é ser êle composto de afirmação e de negação, e na sua tectônica ter uma estructura hilética e uma estructura eidética, não identificadas absolutamente com a sua existência, por não serem absolutamente simples e, também, por ser um ente que não tem a razão suficiente de ser em si mesmo e, conseqüentemente, ser um ente *factum*, um *ser feito*.

Finito é o ser que não é apenas o que é, mas enquanto êle é o que é, não é o que êle não é, pois haveria contradição se assim não fôsse, porque nós, aqui, podemos desdobrar em dois juízos o que afirmamos sôbre o ser finito; que êle é e também que êle não é, dois juízos em contradição, porque o primeiro viria em contrário do que diz o segundo. Então, o primeiro seria falso, porque seria verdadeiro o segundo, e o segundo seria falso se fôsse verdadeiro o primeiro. Conseqüentemente, os dois não se coadunariam, seriam repugnantes, de maneira que o ser finito, de qualquer forma, é o ser que não é apenas o que é, mas enquanto é o que é, não é o que êle não é, mas apenas o que êle é. Na sua afirmativa, está também excluído o que êle não é, e o que êle não é marca-lhe os seus limites, e que precisamente há mais ser, há um ser ulterior a êle.

O mesmo não se pode dizer do ser infinito, o Ser Supremo, pois não há um suprimento de ser, um ser ulterior, além da perfeição suprema. A perfeição suprema deverá conter todo ser, enquanto apenas ser. Pode-se colocar alguém, por exemplo, na posição materialista, e admitir que o Ser (ente) Supremo seja ma-

téria. Êle tem que dar à matéria *todo o ser*. A matéria seria simplesmente ser. Um ser ulterior à matéria seria um ser não-material, seria um ente em oposição à própria matéria. Estaríamos no dualismo, e o materialista não é dualista. Êle se coloca numa posição monista. Então, conseqüentemente, êle não pode admitir êste outro ser; êle tem de negar à sua matéria a presença de outro ser, e conceder àquela a perfeição de ser. Ela, tem que ser apenas ser. Neste caso, um outro que ela só poderia postular-se como deficiência, não-ser, nunca um ente que tivesse mais ser ou tivesse outro ser que ela não tem. Assim a matéria, tendo a possibilidade de ser isto, aquilo e aquiloutro, e tudo quanto pode ser, ela, enquanto é isto e não aquilo, é menos do que ela pode ser, porque, sendo isto, não está sendo aquilo.

O materialista, portanto, poderia compreender que as diferenças de ser só poderiam ser explicadas, conseqüentemente, por deficiências, de maneira que todo ente, de qualquer forma, está apontando para um ser ulterior a êle, enquanto que o ente infinito não aponta a um ser ulterior a êle. Por isso, ser finito afirmado, implica o outro ser, enquanto que o ser infinito afirmado não implica outro ser.

Êstes aspectos permitem verificar que perfeitamente se coadunam com as idéias fundamentais até aqui aceitas. De maneira que o ser finito é um ser constituído. Êle tem elementos constituintes, dos quais depende para ser; é um ser que tem tectônica. É um ser que tem elementos que o compõem, e êle é composto de estructuras. Êle forma uma estructura, mas, por sua vez, é uma estructura de composição, não é uma estructura puramente simples, não é apenas êle mesmo. Não; o seu todo é, de certo ınodo, o fructo de estructuras que se coordenam para dar surgimento a um ser. Por esta razão, o ente finito nunca pode ser um ente absolutamente simples. Êle só pode ser um ente, quando muito, relativamente simples; êle é composto, e como tal é um ente que principia a ser, pois, por ser composto de elementos distintos, êstes, de certo modo, ontològicamente, têm de antecedê-lo para que se dê a totalidade, porque se o todo é formado das suas partes, de

certo modo, ontològicamente, as partes deverão constituir-se para formar um todo. Elas têm uma certa antecedência ontológica, embora não tenham uma antecedência cronológica.

Não podemos, por exemplo, admitir uma coisa finita que fôsse independente *per se,* porque se assim fôsse, ela não receberia o seu ser de outro, ela receberia o seu ser de si mesma. Conseqüentemente, esta coisa seria um ente *a se,* teria *aseitas.* Se fôsse um ente *a se,* existiria desde todo o sempre, porque nunca teria começado a ser, já que descartamos a possibilidade do nada produzir alguma coisa. Não provindo êle de nenhum ser, seria apenasmente ser, e seria o ser infinito, como tivemos oportunidade de ver.

Entraríamos em contradição, porque, para afirmarmos um ser finito, temos, necessàriamente, de afirmar a sua dependência, e conseqüentemente também a sua limitação, e ainda mais, que é um ser que principia a ser. Ora, a coisa finita é uma coisa que principia a ser, porque se ela existisse por si, ela existiria antes de ser, o que é absurdo; do nada é impossível que ela venha, de forma que ela terá, necessàriamente, de provir de um outro. Será, portanto, dependente de outro. O seu ser provirá do ser de outro, de forma que ela, necessàriamente, principiará, porque se ela recebe o ser de um outro, ela não poderia existir desde todo o sempre.

Se ela existisse desde todo o sempre, ela teria o ser por si mesma, e conseqüentemente, seria um ser infinito. Mas por ser finita, ela tem de principiar, porque se não principia, seria imprincipiada, seria *a se,* teria em si tôda a razão de ser, tôda a razão da sua essência, da sua existência, da sua eficiência; teria tôdas as razões necessárias. Neste caso, o ser finito não seria mais finito. Estaríamos em contradição. Se predicamos finitude, temos de admitir, como presentes, estas características, pois são típicas da finitude.

Nós estamos atravessando uma época de grande confusão, sobretudo provocada, não pelos que são normalmente ignorantes, incipientes, mas, precisamente, por alguns que se julgam senhores do conhecimento humano, que ocupam até cátedras em

universidades, e que lançam ao mundo idéias confusas. Êsses homens, cujos trabalhos não resistem a uma análise em profundidade, quando feita por quem se tenha dedicado realmente à Filosofia, criaram uma série de desconfianças sôbre a capacidade da inteligência humana, a ponto de levar ao exagêro de alguns julgarem que a coisa mais desgraçada que pode acontecer neste universo é surgir um ser inteligente.

A inteligência exige o grau mais alto de perfectibilidade conhecida, contudo passa, para êles, a ser o grau de maior monstruosidade; quer dizer, é o producto da deficiência.

Alguns autores românticos chegaram ao exagêro de dar a entender que o ser humano tornou-se inteligente apenas devido à sua deficiência, e que esta é uma espécie de recurso da fraqueza. Essas falsas idéias foram pregadas, passaram para livros, e literatos delas se aproveitaram para inundar o mundo com imundas obras cheias de idéias mórbidas, repugnantes, para tornar o homem cada vez mais descrente de si mesmo, desesperançado das suas possibilidades e até com vergonha de ser um ente racional. Ora, isto é de uma estupidez, não dizemos que brada aos céus, porque êles não admitem os céus, mas que testemunha e revela a pobreza mental de que padecem. Talvez nêles mesmos a inteligência seja um recurso de fraqueza, producto de deficiência, porque o que se vê, o que essa inteligência produz, não lhes presta boas homenagens.

Considerar o mundo animal e a formação da ideogênese humana, a formação dos conceitos, a capacidade que tem o homem de descobrir as leis, de com elas dar a explicação das coisas, de dominar o universo, como êle dominou, considerar isso tudo como producto de uma fraqueza, como apenas fruto de uma deficiência, é o supra-sumo da estupidez.

Um dos trabalhos mais destructivos que conhecemos modernamente consiste em criar, no cientista, a impressão de que, cientìficamente, só podemos trabalhar com classes, e não podemos construir conceitos. A ciência tomar-se-ia sòmente protocolária, uma ciência de fichário, uma ciência apenas de eruditos, uma ciência, conseqüentemente, não criadora. Nunca tivemos tantos ci-

entistas no mundo, mas onde estão os gênios que os séculos passados nos apresentavam e nos proporcionavam em número tão avultado? O que encontramos hoje? Pesquisadores. O número de criadores em nosso século reduz-se cada vez mais. O que modernamente está formando a ciência são apenas homens de ciência protocolar e de fichário, meros pesquisadores, observadores, homens que querem ser dominados, dirigidos por máquinas, cibernéticos. Que futuro pode haver nisso? Será apenas o domínio técnico, que é o que nós estamos conseguindo, um grande desenvolvimento na sua parte pròpriamente criadora.

Ora, isto não é um bom sinal; ao contrário, um sinal de que estamos invertendo a ordem, estamos perdendo no sector da ciência, um dos sectores mais positivos; estamos perdendo a fase criadora, para substituí-la pela fase meramente civilizada, que tende a trabalhar apenas com os productos daquela fase extraordinária de criações, pelas qual já passamos, o que é um perigo para a ciência e para a própria humanidade.

E donde nasce isso? Nasce, precisamente, de se pôr na mente do cientista de que êle tem de trabalhar apenas com classes, de que êle não deve pensar em conceitos, de que tôdas as nossas distinções são meramente aparentes, que apenas fazemos distinções segundo a estructura da nossa mente, que esta é algo que se dá aparte da natureza, que nada tem de ver com a natureza, que a nossa mente é uma coisa que está completamente desligada da natureza, porque aquilo que somos capazes de nìtidamente conceituar, nada tem que ver com a realidade.

Ora, acontece que os factos demonstram o contrário, que quando trabalhamos com mente sã, trabalhamos com a conceituação pura, como o faz a Matemática e a Lógica, a experiência vem comprovar e vem afirmar aquilo que o homem atingiu por êsses caminhos. Isto é escandaloso naturalmente para êles, que não podem compreender como tal se dá. Alguns dizem é um acaso. Deu-se a *casualidade* de o ser humano pensar, raciocinar, construir uma série de idéias muito bem ajustadinhas, umas às outras, e a realidade, por casualidade, por um azar, inexplicàvelmente se adequar às idéias, o que não é garantia nenhuma

que se dê sempre assim. Passam-se os anos, e passam-se os decênios, e os séculos e as coisas continuam dando-se dentro dessa casualidade. Dentro dela, vamos observar, que existe uma conexão, e que esta está de acôrdo com as leis científicas, quando estão bem construídas, segundo os métodos que a filosofia ensina, quando não ofendem os princípios ontológicos nem matéticos. Verificamos dêste modo que dentro desta casualidade existe uma correlação de causa e efeito, como se deve entender causa e efeito. Ora, porque não extender essa casualidade, que é racional, que é lógica, que está de acôrdo com a experiência, um pouco mais para diante e para trás? Não querem. *Acham* que nós estamos vivendo um momento do mundo que, por *casualidade,* tornou-se aparentemente causal, mas que êste mundo podia não ter esta causalidade no início. Seria apenas casual, e poderão amanhã as laranjeiras ao invés de darem laranjas, a darem elefantes, e os elefantes a produzirem laranjas, e assim sucessivamente; uma série de modificações, que não têm nenhuma logicidade. O mais será produzido pelo menos, o negativo produzirá o positivo, e êste, ao invés de realizar positividade, produzirá negatividade. O mundo passaria a ser o mundo da loucura. O que êles querem afirmar é que houve uma loucura antes e poderá haver uma loucura depois.

Ora, pregando idéias dêste estôfo, dessa espécie, meras presunções e opiniões sem fundamentos, que se coadunam perfeitamente dentro de um hospital de alienados, estas idéias, naturalmente, acabam, com a sua reiteração, por influir em certas mentes, que também não são lá muito bem equilibradas, e que têm, assim, uma certa propensão a se adaptarem a idéias dêsse quilate.

Não faltarão os que sentirão um imenso prazer estético nessas idéias, e procurarão, por sua vez, divulgarem-nas.

Vamos fazer uma pequena explanação sôbre um tema tão singelo, tão simples dentro da ciência, porque a nossa intenção, com a Matese, é também a de construir a linguagem que possa unir o cientista ao filósofo, que possa permitir que aquêle filosofe e que êste faça ciência, sem que um seja elemento perturba-

dor do outro, sem que o cientista venha dizer asnices na filosofia e o filósofo tolices na ciência; quer dizer, encontrando-se a linguagem comum, entendendo-se mùtuamente, êles possam cooperar, porque tanto a Ciência como a Filosofia pretendem dar ao homem o conhecimento das coisas e também o domínio, porque, sem o conhecimento, o homem não poderá dominá-las, dar o saber com o poder. A Ciência lhe dará o poder, e a Filosofia o saber. Juntando-as, o homem será cada vez mais sapiente, e cada vez mais poderoso. Se partirmos da análise dos accidentes, que correspondem aos entes singulares, aos entes da nossa experiência, o cientista verificará quais são os que pertencem a êste ser singular, e se conhecer um pouquinho de Lógica, saberá evitar confundí-los com os específicos e genéricos.

Saberá, por exemplo, o que acontece com esta gôta d'água, e não confundirá o que está acontecendo com ela, enquanto gôta d'água, com êste pedaço de ferro, enquanto é ferro. Assim, êle ascenderá das singularidades e do que pertence à singularidade até alcançar a generalidade. A dureza êle sente que é comum nestes sêres todos que resistem ao tacto; também a fluidez, a permeabilidade, a plasticidade, e todos os conceitos que indicam, depois, as chamadas propriedades da matéria.

Irá construi-los, porque percebe que os sêres corpóreos mostram que têm em comum aspectos que fundamentam essas conceituações, cujo testemunho é dado pelos próprios sêres da sua experiência. Êle sabe que a fluidez e a dureza não são entes subsistentes de per si; êle sabe que é algo que se dá nas coisas fluas ou nas coisas duras, e ao verificar que singulares da mesma espécie apresentam as mesmas accidências, êle, se fôr homem metódico e inteligente, e se usar ainda da Lógica, a pouco e pouco saberá distinguir quais os accidentes que pertencem ao indivíduo e quais os próprios da espécie, à qual pertence êste ou aquêle indivíduo.

Êle verá que a dureza é alguma coisa que acontece com sêres materiais, e não é uma coisa que apenas acontece com êste indivíduo. Com êste pode acontecer êste tipo de dureza ou aquêle, que êle vai classificar neste ou naquele grau, ou com

esta espécie de material, de ferro, de água, neste ou naquele estado, seja lá qual fôr. Verificará as coisas que acontecem com o indivíduo, como esta gôta d'água, que está irisada, com uma suja gôta d'água qualquer, de um pântano. Êle sabe que há nas duas gôtas d'água aspectos que são accidentais, de uma e de outra, e não da espécie *água,* ou a fórmula ou estado da água em gôta. E tomando a espécie, que é algo representado por um indivíduo, com a água, como o ferro, que tem um indivíduo que o seja, que é *espécie especialíssima* da lógica positiva, da lógica concreta, da lógica perene, da lógica que atravessa os séculos, a espécie que, por sua vez, contenha esta, a espécie superior, que subordina esta *espécie especialíssima,* que se refere às coisas da nossa experiência, esta já não tem o indivíduo que a seja, porque o mineral, por exemplo, seria uma espécie que contém, como sub-espécies, a água, o ferro, etc.

Não tem um indivíduo que a represente subjectivamente: "ali vai o mineral", mas, sim: "ali vai um ser mineral, um ser que é mineral".

A espécie especialíssima é aquela que tem indivíduos que a representam, como o cavalo. Mas esta espécie ainda tem um representante para ela, que podemos perceber na nossa experiência. Mas a outra já não tem um ser subjectivamente que a represente, porque mineral nós predicamos incompletamente dos sêres, que são, especìficamente, isto ou aquilo, porque, sabemos, o gênero predica-se incompletamente da essência, e a espécie predica-se completamente (qüididativamente) da essência.

Estas espécies, que contêm as espécies especialíssimas, são gêneros, e êstes, por sua vez, são espécies em relação a outro gênero, que os contenham, como o corpo, que é gênero de mineral, e mineral, que é gênero de água.

Dêste modo, não sendo *espécie especialissima,* pode ser considerada como gênero em relação às espécies inferiores, e como espécie em relação às superiores. Compreende-se, desde logo, que gênero e espécie são entes de razão, mas podem ter fundamento nas coisas.

E quando são bem construídos, êles devem ter um fundamento nas coisas, como tem o mineral, por exemplo, em relação ao que é assim chamado. Como entes de razão, a sua existência está na mente humana, na mente de quem concebe. Um ser inteligente também pode concebê-los, e o Ser Supremo, sendo omnissapiente, deve contê-los na sua inteligência. Serão pensamentos dêle, sem deixarem de ter uma base real, que é dada pela referência das coisas que elas classificam. Essas classificações, na Lógica, não são arbitrárias, nem se fundam em accidentes do indivíduo, como querem certas classificações, mas accidentes que pertencem a todos os indivíduos, e que pertencem à espécie ou ao gênero.

Verifica-se, assim, que a ciência natural alcança, em suas classificações, até as propriedades específicas e genéricas, as quais pertencem ao indivíduo, porque tudo quanto se dá na espécie também é do indivíduo que lhe pertence, mas nem tudo o que é do indivíduo pertence à espécie; de maneira que tudo quanto é tomado actualmente do gênero pertence à espécie que êle contém e, conseqüentemente, actualiza-se no indivíduo, o que é genérico, ou é possível pelo menos de actualizar-se, como o que é próprio. Êste pode não actualizar-se.

É evidente que tudo quanto é da espécie ou do gênero deve ser actual no indivíduo ou na espécie subordinada, mas tudo quanto é *da* essência, por ser dela, não é necessàriamente actual, como as propriedades, pois nem tôdas se actualizam.

Todo trabalho de classificação científica, que fôr honesta e rectamente conduzida, tende a alcançar a nítida distinção entre as propriedades genéricas e as propriedades específicas, as que se actualizam e também aquelas que nem sempre se actualizam, mas que podem actualizar-se, como o ser gramático no homem. Por outro lado, não se pode confundir o que é diferença específica, que é o que completa o gênero, e vai determinar a espécie, com o que constitui as propriedades.

O estudo do "Isagoge" de Porfírio, cuja edição fizemos comentada, deve ser constante, porque são examinadas ali os cinco *praedicabília,* nos quais estão classificados todos os nossos con-

ceitos, quer sujeitos, quer predicados do juízo. Todos êles são classificados num daqueles cinco predicamentos, e conforme a sua classificação obedecem às leis que regem os predicamentos, aos *logoi,* que os regem, de maneira que há necessidade da revisão, sempre constante, dessa obra. Se se mantêm presente aquelas classificações e aquelas regras, não é difícil, depois, classificar bem a natureza, como necessita fazê-lo o cientista, porque a Ciência, em grande parte, tem a função classificatória, função importantíssima, sem a qual ela não pode trabalhar. Imagine-se o que acontecerá se a ciência prosseguir tomando o mundo apenas dentro da confusão e do primarismo das nossas meras classes (como alguns desejam e fazem), incluindo-as apenas em conjuntos sob dados eventuais, sem preocupação de encontrar e descobrir os nexos íntimos que os teorizaram, nem as razões que justifiquem tais classes, sem ter uma visão em profundidade do nosso mundo, sem buscar as conceituações, os gêneros e espécies. A ciência (1) construirá apenas um *acervum* de factos heterogêneos, e à proporção que o faça deixará de ser ciência para ser mera *empíria.* Então não haverá necessidade mais do que ter o cientista capacidade de classificar. Portanto, não se pode confundir o que é diferença específica, que completa o gênero e determina a espécie, com as propriedades, que são accidências genéricas ou específicas.

---

(1) Permanecendo a Ciência apenas na classificação, sem teorização, como é a tendência moderna, em breve sucederá o seguinte: No estado actual em que estamos, em que as teorizações do século XIX e XX ainda predominam, podem os cientistas terem certa segurança na explicação e compreensão dos factos científicos. Com o decorrer do tempo, a falta de novas teorizações colocará o cientista, em face de novas descobertas insólitas, numa situação de perplexidade, e a ciência se reduzirá a um **artesanato de técnicos,** sem maiores perspectivas, com a ameaça de uma paralização do progresso científico. Ora, tal se deu na Idade Média, até o advento da cultura e da teorização grega e árabe, através das informações obtidas pelos grandes sábios de Portugal e Espanha, que tinham contacto com os grandes sábios árabes e judeus e, sobretudo, os mercadores, que lhes traziam obras gregas, desconhecidas no Ocidente.

Ora, realmente, o campo da ciência, como ela é entendida hoje, vai até às propriedades. Ela parte dos accidentes e, inductivamente, alcança as propriedades, o que lhe permite, então, classificar, específica e genèricamente, os entes. Mas a espécie, como o gênero, são definidos na Ciência, é claro, pelas propriedades apenas, porque é só até onde aquela tem alcançado, enquanto o filósofo penetra no gênero e na espécie, o que não é impedido ao cientista, desde que tenha bases filosóficas seguras. Assim, a Ciência classifica também os indivíduos por seus accidentes, como classifica as raças humanas.

A Filosofia não pode satisfazer-se com a definição que permaneça apenas nas propriedades; ela busca as diferenças específicas, e sabe que são estas que caracterizam e determinam a espécie no gênero. Êste, por sua vez, é espécie de outro gênero, e é determinado, também, por sua diferença específica, e êsse gênero é espécie de um gênero superior, até que cheguemos àqueles gêneros que não são mais espécies de nenhum outro gênero, que são os gêneros supremos, os *summa genera* dos escolásticos, o que Aristóteles chamava de *categorias*.

As categorias são os gêneros que já não são espécies de outro gênero. Assim como a espécie especialíssima não é mais gênero de coisa alguma, e termina como espécie, também há gêneros que terminam como gêneros; não são mais espécies de outros gêneros. Essa operação de ascender e de descer, de ascender aos superiores e descer aos inferiores, também se dá na subordinação, como vimos. É o que se chama *via ascendente* e *via descendente*, e é um dos métodos expostos na Dialéctica Concreta para que se realize bons estudos matéticos e também filosóficos e científicos.

* * *

Vimos, ao examinar os princípios, que a causa é também princípio de alguma coisa, mas é um princípio distinto de qualquer outro, princípio do qual alguma coisa *depende realmente* para ser o que a coisa é. Esta dependência real e essencial do que se chama efeito para a sua causa foi esquecida por autores modernos que combatem o princípio de causalidade e que, como

Hume, quiseram reduzi-lo apenas ao esquema de anterioridade e posterioridade, tremenda, séria e triste confusão, porque é esta maneira de entender um modo infantil de conceber causa e efeito.

A primeira concepção de causalidade que a criança faz é esta, a de Hume, que reverteu, regressou a uma situação primária, e lançou uma concepção de causa e efeito que foi o gôzo, a satisfação, e provocou frenesi em certos filósofos de então e nos posteriores. Mas que alegria, que entusiasmo, que festa fizeram ao descobrirem esta nova concepção. Era a última palavra da maturidade do pensamento humano.

Na verdade, estavam apenas saudando e rejubilando-se com o recuo do pensamento humano a uma aderência infantil, a uma forma infantil de pensar e de julgar as coisas. Piaget mostrou isto muito bem e, no livro que trata da formação do conceito de causalidade na criança, êle, fundado na experiência infantil, observou, anotou (através de seus auxiliares, pois todo o seu trabalho foi de equipe, dirigida por êle), verificou que êste conceito é um conceito infantil.

Esta a razão por que chamamos às vêzes de paleofilosofia a êsse filosofar, pois queremos nos referir a essa pseudo-filosofia moderna, que é um retôrno ao homem da caverna, como se, sùbitamente, a nossa sociedade fôsse invadida por um grupo de bárbaros, cheios da convicção da sua superioridade, que nos trouxessem aquelas idéias infantis da humanidade, aquelas concepções primárias, afirmando haverem chegado ao ápice do conhecimento, haverem superado tudo quando fôra feito até então. Pois bem, êste aspecto da dependência real e essencial do efeito à causa é o que é fundamental no princípio de causalidade.

Ora, vimos que a afirmação é princípio da afirmação, e a negação é princípio da negação. Também a afirmação é causa da afirmação, também a negação é causa da negação, porque a causa também pode ser deficiente, a causa também pode tirar ao invés de infundir o ser, porque o negativo depende, essencialmente, do negativo para ser negativo, para poder testemunhar-se como negativo. No complexo causa e efeito podemos tomar

três modos, por exemplo: *lògicamente,* causa e efeito, como entes de razão, são correlativos; pertencem ambos à categoria da relação, e ao campo das categorias de Aristóteles, da qual são espécies. A causa só é causa, quando é capaz de produzir um efeito, e o efeito só é efeito, enquanto produzido por uma causa. De maneira que a correlação é evidente, pois causa e efeito pertencem à categoria da relação. Lògicamente são entes de razão, são categorias, são gêneros.

Ontològicamente, o efeito, por exemplo, depende, essencial e realmente, para ser, de outro ou outros, que são naturalmente a sua causa. O *logos* do complexo causa e efeito é a dependência real e essencial, e *ônticamente,* quando se diz que esta coisa e aquela é causa ou efeito, é por que realmente desempenharam êsses papéis; isto é, que uma produz a outra que é produzida.

Aristóteles, como sabemos, classificou, fundamentalmente, as causas em quatro: a *eficiente,* a *formal,* a *material* e a *final,* e êle, ao fazer esta classificação, fundou-se na experiência, porque, se observarmos como êle concebia êsses quatro conceitos, veremos que nada mais precisou do que observar a própria experiência para atingir a essa classificação.

A matéria, para êle, é aquilo do qual, intrìnsecamente incorporado, é constituída a parte intrínseca da coisa, a tectônica da coisa; com isto se faz alguma coisa. A forma é a causa intrínseca, que dá ser ou o pelo qual a coisa é o que ela é. Essas duas causas são intrínsecas ao ser finito, ao ser material, ao ser hilético. Formam as duas estructuras da tectônica de todo ser finito. Uma constitui a estructura hilética, que é a material; e a outra, a formal, constitui a estructura eidética.

A causa eficiente já é uma causa extrínseca à cousa: é a que dá a forma à matéria, é a que informa a matéria, realiza a sua informação, e a causa final é aquela que é a primeira na intenção do agente, pelo qual êste informa a matéria para que ela tenda para alguma coisa. Naturalmente, que se deve exigir não que a causa final seja sempre uma causa consciente, uma causa inte-

ligente. Pode haver causas finais não inteligentes. A macieira tende a dar frutos; tôdas as suas operações são tendentes a atingir algum fim.

Os sêres finitos, como êles sucedem, como êles percorrem uma via, passam de um *terminus a quo* a um *terminus ad quem*, de um ponto de partida para um ponto de chegada, o fim para onde pendem. É a meta para onde tende o ser finito, e esta meta pode ser próxima ou remota; a finalidade pode ser mais próxima ou mais remota. Essas são as finalidades, que são intrínsecas ao próprio ser, ao lado de outras finalidades extrínsecas, sôbre as quais já tratamos.

Para êle, a mais importante das causas, e a que é causa por excelência, já que tôdas as outras se dizem causa em relação a ela, é a causa eficiente, a causa que faz; é o agente que realiza alguma coisa. A causa eficiente e a causa final são causas extrínsecas ou externas ao efeito. Temos o outro no qual a causa influi, por si, ser ao qual chamamos efeito.

Assim as coisas finitas, antes de existirem, preexistem *em* suas causas, mas depois de existirem, existem *por* suas causas.

Tôdas as causas são, conseqüentemente, princípios, porque as coisas principiam nelas, não são, porém, meros princípios, por isso a causa é uma espécie de princípio; tem a sua diferença específica. De todos os conceitos de causa, o que preconisamos na "Filosofia Concreta" é o seguinte: causa é aquilo do qual algo depende, real e essencialmente, para ser, ou mais precisamente ainda, causa é um princípio que infunde, real e essencialmente, o ser em outro.

Ora, depender em seu ser de outro é pròpriamente ter um ser distinto daquele, e participado do que de algum modo flue do ser daquele que é causa. A relação de dependência real é, portanto, fundamental entre causa e efeito.

Já vimos que a oposição entre causa e efeito é uma oposição correlativa; portanto, é uma oposição que se dá entre *ens et ens*, e não entre *ens et nos ens;* quer dizer, entre ser e ser, entre ente e ente, no qual um é positivo e o outro também, formando uma relação um com o outro; a afirmação de um implica a afirmação de outro; a causa é a causa do efeito, o efeito é o efeito da sua causa.

Conseqüentemente, causa e efeito são espécies de relação e classificam-se, nas categorias, na categoria de relação, e não é possível ter outra classificação. Ora, como tôda relação é accidental, conseqüentemente causa e efeito são accidentais, mas como a relação não é um accidente necessário, porque os accidentes necessários, segundo Aristóteles, são apenas a qualidade e a quantidade, causa e efeito não são necessários, mas, sim, apenas hipotèticamente necessários, não simplesmente necessários.

Como não são accidentes absolutos, não pertencem, portanto, à intrinsecidade da coisa, mas pertencem à sua extrinsecidade. Portanto, a causa só é causa quando dela dimana um efeito, e êste só é efeito, quando é dimanado de uma causa.

Para Aristóteles, como para tôda filosofia positiva e concreta do ocidente, a causa final e a causa eficiente são causas extrínsecas, enquanto a formal e a material são intrínsecas, porque a coisa efectuada é necessàriamente finita, é feita, e ela tem, conseqüentemente, na sua tectônica, a estructura hilética e a estructura eidética, que são as duas causas que vão constituí-la como ser.

A estas causas, que constituem a intrinsecidade do ser, nós chamamos de *emergentes,* porque elas *emergem,* vêm à margem do ser, constituem a sua natureza; e as causas extrínsecas ao ser, como a eficiente e a final, chamamos de causas *predisponentes,* porque elas antecedem ao ente, mas predispõem-no a ser o que é, já que a causa final é primeira na intenção e última na execução, e a causa eficiente tem de certo modo de anteceder ao seu efeito, não enquanto causa, como já vimos, mas enquanto agente.

Não se deve confundir causas predisponentes com a predisponência em geral, pois esta, além de anteceder, acompanha e sucede ao ente efectuado. A predisponência inclui, assim, todo o envoltório do ser, todo o ambiente circunstancial, o qual actua através da perduração dêste, segundo a proporcionalidade que pertence, tanto ao actuante como ao actuado.

No clássico exemplo aristotélico, o oleiro é a causa eficiente do vaso que êle faz. Êle dá à argila, que é a matéria, a forma do vaso, que é *educcida* daquela, pois a argila tem a potência sub-

jectiva suficiente para receber a forma accidental de vaso, já que esta forma pertence à categoria da qualidade, tornando-a, conseqüentemente, apta a envasar líquidos.

Aristóteles definia causa eficiente do seguinte modo: aquilo de onde provém o primeiro princípio da mutação ou da quietude. Os escolásticos realizaram, depois, sôbre êsses estudos de Aristóteles, uma análise exaustiva e em profundidade, e chegaram a diversas interpretações, cujos resultados mais importantes vamos sintetizar a seguir. Como Aristóteles dá como gênero da definição um têrmo equívoco como *de onde,* como vimos, foi proposto com mais precisão o de *princípio essencial.* Chegar-se-ia, assim, com maior precisão, a êste anunciado, não ainda definitivo, porque chegaremos a um melhor: "a causa eficiente é um princípio essencial de que primàriamente provém, ou pelo qual se produz a mutação ou a quietude".

Êsse enunciado, é fácil ver-se, é apenas uma maneira mais precisiva de expor o que havia sido proposto por Aristóteles. Mas surgiram várias dificuldades teoréticas. Em primeiro lugar, essa definição também não se adequaria a outras causas, como a formal e a material, porque se a expressão *primàriamente* pode excluir a causa formal, não exclui a material, pois esta é exigida, primàriamente, como a causa eficiente, pois sem a matéria, como poderia actuar a causa eficiente? Alguns respondem, contudo, dizendo que, de qualquer forma, a causa eficiente tem sempre a primazia, porque a matéria, de qualquer modo, tem de ser produzida por uma causa eficiente, porque aquela não tem uma preexistência de per si. Mas se acaso a matéria fôsse ingenerável, fôsse *a se,* neste caso êste argumento perderia tôda a sua fôrça. Temos que procurar outro. Contudo, essa definição excluiria a causa eficiente segunda. Há uma causa eficiente segunda, e esta já não tem mais a primazia, se, na realidade, a causa eficiente e a causa material são simultâneas, tanto na realidade, na onticidade, na ordem lógica e também na ordem ontológica.

A causa eficiente tem prioridade, porque é verdade que, porque opera o agente, sofre o paciente, e não porque sofre o pa-

ciente opera o agente, nem o agente opera porque o paciente sofre. Verifica-se, porém, que a causa eficiente é um princípio extrínseco, enquanto que a matéria é um princípio intrínseco.

Portanto, para haver maior precisão, a definição deveria ser esta: "a causa eficiente é um princípio essencial e extrínseco, pelo qual se realiza, primàriamente, a mutação". Mas, apesar dessa definição parecer muito precisiva, vamos encontrar nela uma terceira dificuldade, pois essa definição também serviria para a causa final, e até de modo melhor para esta, já que a causa eficiente só actua movida para um fim, porque um actuar, que não tenda para algo, seria um não actuar, porque nada realizaria, não teria nem um têrmo de realização e, neste caso, então, o fim não teria prioridade sôbre a causa eficiente.

Ademais, esta definição não abarca tôdas as causas eficientes, pois não se aplica à causa instrumental, que também é uma causa eficiente, já que o instrumento não opera se não é movido, exigindo, portanto, um agente anterior, não cabendo à instrumental, dêsse modo, essa definição, pois ela não procederia, primàriamente, um movimento, já que exige um agente que a movimente.

Também essa definição não se aplicaria à eficiente principal, a que vai mover a causa instrumental, como é a causa eficiente criadora, porque, na criação, não há mutação. Poder-se-ia, então, dizer que o têrmo *primàriamente* se diz em relação ao movimento, e não na ordem das causas, uma causa instrumental actua, *primàriamente,* em relação ao movimento que dela decorre. Assim também numa causa eficiente segunda, dar-se-ia o mesmo. Contudo, se a definição fôr mudada e realizada com mais precisão, incluirá tôdas as espécies de causa eficiente.

Propomos esta definição *"causa eficiente é um princípio essencial extrínseco, pelo qual se realiza, primàriamente, uma acção."*

A substituição do têrmo *mutação* por *acção* resolve o problema, porque a criação é uma acção e não uma mutação. O Ser Supremo não se muda porque cria. Mas, ainda alguns autores apresentam outra dificuldade, e acusariam essa definição de conter o definido, já que eficiência é tender para a acção. Mas vejamos: a causa é um correlativo do efeito, e os correlativos não se definem um sem o outro. A acção realiza-se no efectuado, que é

efectuado pela acção, pois o efeito procede da causa eficiente pela acção, já que tôda causa eficiente, enquanto actualmente eficiente, realiza uma acção, pela qual se efectua o efeito. Neste caso, a correlação está mantida, existindo um correlativo. Não podemos definir um sem o outro. A forma e a matéria não causam pela acção, mas pela união formal e intrínseca, enquanto há causa eficiente, causa mediante uma acção, que dêle procede e que efectua o efeito, que é, em suma, a própria acção, não constituindo, porém, a intrínsecidade.

Dêste modo, esta última definição não só inclui a de Aristóteles, como é mais precisiva que aquela, e evita as dificuldades apontadas. Repetimos a definição: *"causa eficiente é um princípio essencial extrínseco, pelo qual se realiza, primàriamente, uma acção."* Com esta definição, evitamos as dificuldades anteriores e as que possam surgir, apresentadas por alguns, que diriam que estamos pondo na definição o próprio definido, e que, por isto, não estaríamos fazendo uma definição perfeita.

Causa e efeito são correlativos, e os correlativos não se definem um sem o outro. É normal que tivéssemos que pôr aqui a eficiência no sentido do que tende para a acção, porque o tender para a acção é a eficiência, já que não pode haver uma eficiência que não tenda para uma acção, como não pode haver um tender para a acção que não seja uma eficiência. Um implica, necessàriamente, o outro. A eficiência é a eficiência que tende para a acção, e o tender para a acção é o tender para a acção da eficiência. Conseqüentemente, a nossa definição obedece aos princípios lógicos, e é perfeita, e substituindo pelo têrmo *acção* o têrmo *mutação* da definição aristotélica, incluímos, nesta definição, também a criação, porque, nesta, não pode haver uma mutação do ser, não é producto de uma mutação do Ser Supremo. É apenas uma acção que aquêle realiza, a dêste modo fugimos, com esta definição, de tôdas as aporias apresentadas (1).

---

(1) Será um êrro de quem julgar que apenas substituímos a palavra **acção** pela **mutação**. Assim seria se fôssem unívocas, e se tôda acção fôsse uma mutação. Este, aliás, é o êrro fundamental de tôda posição materialista, na qual se inclui o panteísmo primário, que admite mutações accidentais e até substanciais no Ser primeiro, fonte e origem de todos os outros.

CAP. XXII

CAUSA EFICIENTE — PRIVAÇÃO — DESTRUIÇÃO

Como nada pode fazer passar a si mesmo do não-ser ao ser, porque já seria efectivamente antes de ser, como foi exposto anteriormente, tudo quanto vem a ser exige uma causa de sua criação, porque é um ser finito. Por ser um ente finito, por ser um ente contingente, a causa, que realiza esta passagem do não-ser ao ser, tomou o nome geral de *causa eficiente* a causa *que faz.*

A precisão lógica, ontológica e matética é matéria naturalmente bastante difícil, o que exige paciência e aplicação no seu exame, pois que muitas controvérsias surgiram aqui.

Sintetizamos a polêmica em tôrno das diversas definições, e apresentamos a nossa, que evita tôdas as aporias que foram apresentados até então. Vimos que a causa eficiente é, de certo modo, a causa principal, porque tôdas as outras causas dizem-se em relação a ela, da mesma forma que não era de admirar que a ciência moderna, de Galileu para cá, considerasse a causa eficiente como a causa principal, desinteressando-se até certo ponto, e com razão, das outras causas, porque estas pertencem mais pròpriamente ao campo da Filosofia do que ao da Ciência.

Supondo-se que exista, na realidade, êsse gênero de causa, impõe-se precisar em que consiste a sua causalidade, e quais são os requisitos imprescindíveis para que ela possa causar. Examinemos, primeiramente, o que tem ela de comum (porque há várias espécies de causa eficiente) com as outras, e o que cada uma tem em particular de diferente.

A causa eficiente pode ser *essencial* ou *accidental;* a essêncial é aquela da qual depende directamente um efeito; accidental, aquela que está accidentalmente unida ao princípio essencial da causação. Quando um médico medica, êle é causa eficiente e essencial da medicação, mas quando um médico edifica, então se diz que é causa eficiente accidental da edificação, porque a medicação decorre da essência do médico, mas a edificação não. De forma que só a análise em concreto pode nos facilitar a distinção entre a causa eficiente essencial e a causa eficiente accidental. Assim o Ser Supremo, como criador, é uma causa eficiente essencial, porque criar é da sua essência.

Outra divisão é a que se dá entre causa eficiente principal e instrumental. Êsses dois conceitos estão eivados de muitas ambigüidades. Vamos procurar dar-lhes a precisão que a Matese nos pode oferecer.

A causa eficiente principal é aquela que realiza a acção e o efeito, e a instrumental é o *supósito* pelo qual a primeira, a causa eficiente principal, realiza aquêle efeito. Assim, a causa eficiente instrumental é tôda causa eficiente empregada como meio para realizar a acção. Esta decorre da eficiente principal. Mas ainda assim julgamos que há uma certa obscuridade nesta divisão.

A causa eficiente principal é aquela que, pròpriamente e por próprio influxo, *influi* no efeito ou na forma constitutiva do efeito; portanto, a causa que influi imediatamente na forma, será causa principal e não a instrumental, já que esta influirá segundo a intencionalidade da principal. A instrumental opera movida por outra, enquanto a principal opera sem necessidade de ser movida por outra.

Contudo, não se deve exigir absoluta independência da causa eficiente principal, nem também se deve concluir que uma causa instrumental seja totalmente dependente da outra. O que caracteriza pròpriamente a causa instrumental é ser ela empregada por outra para esta actuar, e principal será o suposto actuante, enquanto tem poder para actuar por si mesma. O instrumento opera em virtude do agente principal.

Conseqüentemente, uma causa eficiente será instrumental enquanto opera por virtude de um agente, que será a causa principal.

Concluímos que estas distinções, que ora fazemos, são as que dão maior nitidez em tôrno de um tema, que está cheio de ambigüidades.

Vejamos: a nossa Ciência seria uma causa eficiente instrumental, o nosso entendimento a causa eficiente principal. Nós, por meio da nossa ciência, das nossas esquematizações, actuamos para conhecer as coisas. Ora, não podemos pôr a nossa ciência numa total e absoluta dependência de nosso entendimento, porque ela é também constituída das revelações que as coisas nos oferecem. Ela não é absolutamente independente, mas de certo modo depende, porque, sem nosso entendimento não é absolutamente independente também da causa instrumental, porque, para actuar, necessita dela, do acêrvo do nosso saber. De maneira que assim ressalvamos uma certa independência, e a dependência que têm de existir entre ambas.

Damos o carácter de causa eficiente principal ao nosso entendimento, e de causa eficiente instrumental ao nosso saber. De modo algum estamos criando aqui uma ambigüidade, mas, sim, tornando claro o de que tratávamos.

Outra distinção que se pode fazer entre as causas eficientes, é a seguinte: *causa eficiente unívoca,* e *causa eficiente equívoca.* A causa eficiente *unívoca* é a que, ao operar, realiza um efeito que lhe é semelhante; a *equívoca,* ao contrário. Assim o pai é causa unívoca do filho, porque êste é semelhante ao pai. Mas o esfriamento, por exemplo, seria uma causa equívoca da chuva. O esfriamento levaria à concentração das gotículas de água, e provocaria a queda da água.

O princípio *ut quo,* pelo qual alguma coisa opera, tem de ser da sua forma, porque nós sabemos que um ente opera em proporção à sua forma, pois são adágios filosóficos: que a "ope-

Mas a forma não actua como forma, ela actua pelos seus accidentes. Êsses accidentes são um instrumento na producção do efeito. De que modo os accidentes são instrumentos? É uma pergunta bem justa. Será que êles são induzidos da forma, imediatamente? Ou por que operam, dispondo meios para a introducção de tal forma?

Os accidentes, por si sós, não poderiam criar uma substância, já que seu ser consiste apenas num *in esse,* como sabemos; num ser em outro. A educção da nova substância, far-se-á pela acção desta, por meio dos accidentes como instrumentais, portanto, *a forma actua por meio de seus accidentes, que são os seus instrumentos de actuação.*

A faculdade activa de uma substância é um accidente desta. Sabemos que Aristóteles classifica a faculdade activa na categoria da qualidade, e procedeu bem. Portanto, de certo modo, é distinta da substância, mas inherente a esta. Se há accidentes, que são capazes de produzir outros, há accidentes que não o são.

Dos accidentes, que são capazes de produzi-los, apenas as qualidades podem fazê-lo. Contudo, porém, nem tôdas as espécies de qualidades. Assim, um empuxe, que é qualitativo, é capaz de produzir a deslocação de alguma coisa. A matéria, como causa, não pode existir anteriormente a todos os efeitos, mas apenas potencialmente a alguns ainda não actualizados, porque se ela existisse anteriormente a todos os efeitos, teríamos, então, a matéria prima como *quod,* isto é, ônticamente dando-se, e a matéria prima, dando-se ônticamente, leva a uma série de aporias.

É verdade que há posições que admitem a possibilidade de uma *hylen,* quer dizer, de uma matéria prima neutra, *primo-prima,* que antecederia a todos os efeitos. Uma matéria prima que estaria de certo modo em acto, o que é tema controverso e que será por nós examinado oportunamente.

A causa particular e unívoca pode produzir vários efeitos distintos numèricamente, porque, sendo unívoca, produz efeitos semelhantes, e êles o serão, enquanto tomados especìficamente;

os indivíduos só serão distintos numèricamente. Mas a causa equívoca pode produzí-los também diversos em espécie. Porque, como vimos, a causa equívoca é aquela que produz efeitos, que podem ser e são especìficamente distintos dela. A causa unívoca de uma espécie está determinada a fazer o efeito de uma só espécie; a equívoca, não.

Nenhum efeito depende essencialmente de uma causa equívoca, com excepção do Ser Supremo, que é causa primeira de todos os sêres, como é aceito no criacionismo.

A imperfeição está no efeito e não na causa, pois, a limitação é modal no limitado.

Não há poder para realizar o impossível, porque a realização do impossível seria a realização de nada, pois o impossível, sendo nada, "realizá-lo" seria "realizar" nada, o que é nada realizar. Portanto, haveria uma *contradictio in adjectis*. O impossível pode ser relativo (*secundum quid*), ou simplesmente impossível *(simpliciter)*. O impossível *simpliciter* é aquêle que está eivado de contradição formal intrínseca. Êsse impossível é irrealizável por haver contradição formal intrínseca. Mas o impossível relativo, como a impossibilidade de nascer o segundo filho de Napoleão, indica a impossibilidade segundo uma relação, porque será impossível que tal aconteça, embora não fôra impossível enquanto Napoleão existia. Também esta impossibilidade é *agora* irrealizável, porque também haveria uma *contradictio in adjectis*. Porque se ela é impossível, isto é não tem aptidão para ser, como ela poderia ser?

É impossível a anterioridade do efeito à causa, porque, neste caso, o efeito seria a causa de si mesmo, do que se extrairiam inúmeras incongruências. Na concepção de um eterno retôrno, na concepção do ciclo, que defenderam alguns filósofos, êles admitem uma série de causas e efeitos, que, depois, retornariam, de modo que os efeitos acabariam por se tornarem a causa de si mesmos, e assim sucessivamente. Esta concepção surge apenas por deficiência da nossa mente, quando não podendo resolver certas aporias, procura soluções um tanto infantis, já que a so-

lução do retôrno exigiria uma série de causas, que acabam causando a si mesmas. Esta concepção está eivada de aderências infantis, e é uma das maneiras bárbaras do filosofar.

Uma causa segunda só é tal, enquanto não tem nenhuma virtude que não provenha ou dependa da causa primeira, da qual recebe o ser e que a conserva, cuja acção implica o afluxo actual e imediato da causa primeira. O que caracteriza então a causa segunda? É segunda quando tôda e qualquer virtude, que ela tenha, provenha ou dependa da causa primeira, da qual recebe esta virtude, e inclui, de qualquer forma, a sua acção como causa, a presença do influxo actual e imediato da causa primeira, sem a qual a segunda não funciona. Portanto, só podemos classificar como causa segunda aquela que recebe seu poder de causar de outra causa, que seria a causa primeira. Não pode um efeito, enquanto tal, ser mais perfeito que as concausas que o produzem. No entanto, tomado separadamente, o efeito pode ser superior, ter uma perfectibilização superior em relação a uma ou a outra causa. Assim, a causa instrumental pode ser menos nobre. Não, porém, a causa principal.

O efeito não pode superar em perfeição a tôdas as suas causas, tomadas conjuntamente como causantes em acto, porque o efeito teria mais perfeição do que o conjunto das suas causas, tomadas conjuntamente como causantes em acto. Porque se o efeito tivesse mais perfeição do que o conjunto das suas causas, causantes em acto, êste suprimento de perfeição, não vindo de suas causas teria de provir ou do próprio efeito, e então seria êle causa de si mesmo, o que seria absurdo, ou proviria do nada, o que também seria absurdo, ou seria um suprimento dado por um outro ser, que contivesse essa perfeição, o qual seria causa. De maneira que, de modo algum, podemos chegar à conclusão de que o efeito supere as suas causas.

Tomando causa em sentido *colectivo*, nós podemos dizer que elas podem superar o efeito. As causas podem ter mais perfeição do que seus efeitos, podem ter igual ao efeito (?) mas jámais podem ser perfectivamente inferiores a seus efeitos. Agora

uma causa, tomada isoladamente, sim. No homem, por exemplo, a causa corpórea animal, que o constitui, não tem a perfectibilidade do homem no seu conjunto, mas êste não é mais perfeito que o conjunto de suas causas emergentes e predisponentes.

Causa e efeito são correlativos, e as coisas correlativas são simultâneas no tempo, como simultâneas na natureza. Mas, note-se bem, a simultaneidade, que se exige nos correlativos, é, pelo menos, a de um instante, um instante desta simultaneidade. Assim o pai só é pai quando gesta o filho, mas o pai materialmente antecede ao filho, não, porém, formalmente.

Se a causa está em acto, e quando é causa, ela existe; existe ao mesmo tempo que o efeito em acto. De certo modo, quando a causa está em acto, o efeito também está em acto, porque são correlativos, tem de haver, pelo menos, um instante em que os dois são simultâneos. Existem simultâneamente no tempo. Não há necessidade de que existam na natureza, porque a causa é correlativa, enquanto está causando, mas o que a compõe pode não ser da mesma natureza do outro, como vimos nas causas equívocas, o que a distingue da correlação de pai e filho, porque a natureza é a mesma. A causa tem prioridade de natureza sôbre o efeito, porque êste depende daquela natureza, e a causa não depende daquele. A causa material só pode ser chamada de causa desta ou daquela coisa, enquanto é causa material desta ou daquela coisa. Ela tem uma prioridade sôbre o efeito, porque vai receber uma informação. Ela só é causa material desta coisa, quando está informada pela forma desta coisa, de maneira que tem, de certo modo, uma anterioridade, mas só se poderá chamar essa matéria de causa, enquanto ela é causa desta coisa. A causa, pois, pode ser considerada em potência, quando não é simultâneamente com o efeito, e é anterior ao mesmo. Assim o homem pode ser pai em potência, mas quando fôr pai em acto, êle será simultâneo com o filho.

Adágios sôbre causas e efeitos

Aristóteles oferece um adágio que diz o seguinte: "a causa é anterior por natureza ao seu efeito". Êste adágio é válido se

se considera a causa em potência, em acto primeiro, e também a causa que causa em acto segundo, porque está exercendo a acção de causa, dela depende o efeito. Tal não significa que, retirada alguma dependência, o efeito não prossiga, porque a causa, que produz o efeito, pode, depois, deixar de existir, e o efeito prosseguir, sendo o que êle é. A dependência não significa que tenha de permanecer sempre ligada à causa. Está ligada ao instante em que o efeito surge. Esta a razão por que a causa eficiente é anterior em natureza ao seu efeito.

O agente, enquanto é ente em acto, é, pelo menos, anterior em natureza à sua acção, como tivemos oportunidade de mostrar. A causa está em acto pela acção. Não há acção sem término, e o término da acção é o efeito da causa agente. Logo, desde o princípio até o fim, a causa agente em acto não existe sem seu efeito em acto, porque são simultâneos. A causalidade da causa eficiente será a própria acção. O que é eficiente é causa enquanto opera. A acção é efeito do agente, e não se realiza por outra acção. O agente constitue-se em acto por uma acção em acto, mas esta se dá no efeito. O agente age, e produz a acção que se dá no efeito.

Os agentes naturais operam só com acção transitiva, já que tais agentes não mudam, nem adquirem alguma coisa pelo facto de operarem. A causalidade do agente não é um modo que afecte intrìnsecamente o mesmo agente, enquanto tal. O agente pode produzir o efeito, sem que êle sofra, pròpriamente, modificações. Para uma causa actuar, necessàriamente tem ela de possuir êsses requisitos: *primeiro:* ter suficiente virtude activa; *segundo:* haver um paciente sôbre a qual ela opera; *terceiro:* um *medium* para obrar, porque é impossível uma acção à distância sem o médio; *quarto:* que não haja nada de igual poder que impeça a acção, porque, do contrário, haveria o equilíbrio; *quinto*: que o paciente já não tenha integralmente a forma que a causa pode realizar, então não realizaria nada; *sexto:* que o agente e paciente sejam a princípio dissemelhantes; *sétimo:* se para operar é mister uma acção pre-exigida, naturalmente esta se pressupõe já; *oitavo:* para agir necessàriamente é mister que a causa não

seja livre; *nono:* que a causa tenha o necessário concurso da causa primeira; e *décimo:* que não haja indiferença no operar, porque, então, poderia surgir outro efeito. Ora, o agente opera enquanto está em acto, e para operar, exige um paciente que se ache em potência. O que está em potência, enquanto tal, é outro que o que está em acto enquanto tal.

Um dos temas que, na Cosmologia, ofereceu campo para muitas controvérsias, é o que se refere à acção do agente à distância (1). Para que um agente opere sôbre um paciente distante, é mister que aquêle opere sôbre um meio que lhe é próximo, e através de todo o meio dar-lhe a sua acção, o influxo até o paciente distante. Demonstra-se na Cosmologia a impossibilidade da acção à distância, se não houver um *medium* por onde actue o agente.

A diferença entre as potências livres e as naturais consiste em serem aquelas potências para as coisas opostas ou contrárias, enquanto as naturais apenas e ùnicamente o são para um dos opostos. Assim como uma coisa, quando existe, existe necessàriamente, a necessidade é do existir. Assim também uma causa, quando opera, opera necessàriamente.

---

(1) Tratamos dêste tema em nosso «Erros na Filosofia da Natureza».

Ora, o necessário é oposto a impossível. Necessária é a acção que não pode não existir ou não produzir-se, desde que postos todos os requisitos para operar, e que não haja impedimento que a obstaculize. A dependência pode estar no ser, ou na causação, na acção de operar.

Uma coisa se comporta em ordem ao ser, de igual modo que se comporta em ordem à producção. O que é feito é imediatamente conservado pelo que o faz, porque, do contrário, não seria nada. As causas são necessárias por conseqüência, tudo é conseqüente. Contudo, nem sempre é assim. Há causas que, quando dadas, operam necessàriamente, como o fogo, que necessàriamente, quando em acto, emite calor.

Efeito adequado é aquêle que o é à virtude do agente; por isso os efeitos adequados de um agente não podem ser vários ao mesmo tempo. O efeito emana da causa mediante a acção.

Diz-se que é *causa total* aquela que opera com tôda virtude necessária na sua ordem, para tal efeito. No homem, há uma faculdade activa que, por sua intrínseca e particular natureza, não está determinada a uma coisa apenas, mas é de si indiferente a operar isso ou aquilo, a operar ou não, desde que postos todos os requisitos para a operação, e que nenhuma causa extrínseca impeça o seu exercício. Esta faculdade activa não o era por necessidade natural, mas, por liberdade. Ao ser humano é possível actualizar, entre os possíveis, que são contraditórios, ou um ou outro, e é nesta capacidade de escolher um dêles, que consiste, pròpriamente, a liberdade.

Uma coisa pode estar, simultâneamente e sob o mesmo aspecto, tanto no agente como no paciente, mas é mister que seja agente e paciente em acto ou em potência, ou ambos em acto ou ambos em potência. Só neste caso não há contradição, pois uma coisa não pode estar ao mesmo tempo em acto e em potência. Deve ser entendida assim se se distingue o acto virtual da potência formal.

Um ser pode estar simultâneamente em acto e em potência, porque, enquanto em acto virtual, possui a consciência formal, que lhe dá aptidão para diversas actualizações, pelas quais êle está em potência.

O que está em acto primeiro tem a potência de produzir o que lhe corresponde como efeito.

A forma causa em acto, enquanto informa actualmente; portanto, enquanto tal, é anterior em natureza ao composto, que é seu efeito. A causa material implica a forma. A forma implica a eficiente, a eficiente implica a final, a eficiente exige o concurso da final, mas a recíproca não é verdadeira.

A causa material e a formal são absolutamente imperfeitas, porque só causam compondo um modo imperfeito para o seu gênero, quando comparadas à causa eficiente, e à final.

Os sêres, que implicam gêneros diversos para serem necessàriamente, são causados por causas múltiplas.

Várias causas formais não podem reunir-se para constituir o mesmo efeito. Não há várias formas substanciais da mesma matéria ao mesmo tempo, mas só sucessivamente, pois neste caso, não comporiam um só efeito, o mesmo efeito, mas diversos, e surgiriam sêres formalmente diversos, se estiverem várias formas, ao mesmo tempo, na mesma matéria, que não concorrem para o mesmo efeito. Cada uma constituiria a sua espécie e o seu efeito.

Quanto às formas accidentais, elas podem estar várias, ao mesmo tempo, no mesmo sujeito, tendo cada uma o seu efeito próprio e distinto, contudo poderiam formar um todo, uma unidade de ordem, como se vê num artefacto, quando várias formas, quer accidentais, quer substanciais, concorrem para constituir uma certa unidade. Não o farão, porém, como formas totais, como a forma do sangue, da carne, dos ossos para constituirem um animal. Tais formas concorrem, compondo um ente.

Não há mais unidade no efeito do que há proporcionadamente na forma. Por conseguinte, numa concorrem várias causas formais para o mesmo efeito.

A causa exemplar é aquela que o artífice imita, ou a que, pela imitação, produz o efeito. A causa exemplar, como causa formal, é extrínseca, e constitui-se, por isso, distinta da causa formal intrínseca. A causa exemplar é a forma, sob cuja semelhança ou imitação se faz alguma coisa. Convém distinguir a *forma* e a causa *exemplar*, e a coisa produzida, que é a *forma exemplada*, pois uma coisa não imita a si mesma.

Pode-se perguntar se a privação pode ser um princípio, também *in essendo*, do ser de alguma coisa. A privação opõe-se à forma, porque a privação é a falta da forma. Ela pode ser um princípio, não *per se*. Pode ser um princípio *per accidens*, *in essendo;* quer dizer, a privação pode marcar os limites de uma

coisa, as suas determinações, ou até onde se dá o seu ser. Então ela pode dar o perfil de alguma coisa. Mas é um princípio não *per se* necessário, mas apenas accidental da coisa no seu ser.

Filosofia Especulativa e Filosofia Prática

Sabemos que a filosofia especulativa, que é obra do entendimento, tende para alcançar a verdade e evitar a falsidade, e a filosofia prática gira em tôrno da dramaticidade humana, da acção humana. Podem-se classificar como ciências especulativas, de certo modo, a Matemática, a Lógica, a Teologia e sobretudo a Metafísica, e como ciências práticas as que se referem à acção humana.

As ciências práticas podem ser divididas em *ciências activas* e *ciências factivas*. As *ciências práticas* são *activas* quando a operação não transita, como o Direito, as realizações jurídicas, pois não transitam para uma matéria, não vão informar uma matéria, e ciências práticas factivas, como a Arte e a Técnica, aquelas em que a operação transita para a matéria exterior, de forma que a Arte e a Técnica não causam apenas mediante uma idéia. Elas, na verdade, são realizações da vontade humana, mas assistidas pelo entendimento.

Um outro conceito importante, que temos de acrescentar à matéria por nós estudada, é o conceito de violência. A violência, de *vis*, que é de uma fôrça que se põe, tem sempre seu princípio de acção fora da coisa violentada. Assim, tôda qualidade ou é violenta, ou é natural, ou é indiferente. A violência também pode causar efeitos, mas é um agente extrínseco, em que o sujeito paciente não está cooperando e recebe esta acção como algo imposto, fora de si.

Convém ainda distinguir alguns conceitos comumente confundidos com o de causa. Tomemos o conceito de *ocasião*. Esta consiste no que, por cuja presença, a causa é induzida a agir. Pròpriamente, a ocasião não é causa, mas induz a causa a agir.

A *condição* é a causa permissiva, a que permite que outro princípio infunda o ser em outro. Assim é *condição* para que

vejamos que haja o meio de penetrar aqui a luz que nos ilumina, ou a chave que permite a passagem da electricidade para que a lâmpada se incandeça de modo a dar esta luz. Na verdade, a chave não é causa da luz, ela não causa êste fenômeno lumínico; é apenas uma condição. Há condições que se podem dar, e podem não se dar. Para que haja iluminação não é necessário que haja esta chave, porque durante o dia esta sala poderia estar iluminada, sem que houvesse a necessidade da chave. Por que a luz passaria por esta janela, a qual por ser transparente, permite passar a luz.

É ela *condição* para que a luz solar venha iluminar a sala. Mas há *condições* que são *sine qua non*. Esta janela, para iluminar a sala, não é uma condição *sine qua non*, nem aquela chave, mas a luz, sim. A *condição sine qua non* é considerada uma causa eficiente accidental.

O tema é tremendamente obscuro, e cheio de ambigüidades, e sôbre êle pairam controvérsias muito sérias. Na parte concreta da *Matese*, ao resolver as grandes aporias filosóficas, esta será colocada, e terá a sua solução, a qual não podemos oferecer agora, por nos faltarem ainda outros elementos a serem examinados, que nos facilitarão resolver o problema da chamada *conditio sine-qua-non*, ou da condição imprescindível, sem a qual o fenômeno não se dá.

Da Destruição

Examinemos agora o tema da *destruição*. Na Ontologia como na Cosmologia é doutrina aceita que a corrupção e a extinção de uma coisa nunca se produzem por uma eficiência positiva e própria, mas, sim, como consequência da carência de algum ser. Contudo, a corrupção e a extinção surgem também como consequência da acção de algum ente. A eficiência positiva só se realiza por uma acção positiva; ora, uma acção positiva, como vimos, não tende para o não-ser. Ela só pode realizar a corrupção ou destruição de alguma coisa, enquanto, por meio dela, produz-se o ser de alguma outra coisa, que leva em si o não-ser da primeira. Ela pròpriamente é a realizadora de outra coisa. Ora, eficiência

e acção se identificam. Por outro lado, uma acção positiva tem de tender, naturalmente, para um têrmo real, como se dá com tôdas as acções transitivas. Mas o têrmo real recebe algum ser real mediante a acção, já que por isso é seu têrmo. Conseqüentemente, inclusivemente, aquêles que negam o têrmo real das acções imanentes, não podem negar que a mesma acção, enquanto se produz positivamente, recebe algum ser real de sua causa eficiente. E se por essa acção corrompe-se algo de maneira imediata; ou seja, sem que se produza outro têrmo, outra coisa, tal só sucede enquanto o ser é o ser de tal acção, seja qual fôr, mas incompatível com outro ser que se destrói. Portanto, é universalmente certo que nada se destrói imediatamente por eficiência positiva, mas só como consequência de outro ser, que se produz pela acção, e essa concepção funda-se sempre em alguma repugnância entre tais coisas. Na verdade, nenhum agente, por sua eficiência positiva, tende ao não ser, mas a algum ser do qual se segue outro, porque ao formar-se êstes, desaparece o que antes era.

Quando, na Teologia, pergunta-se se Deus pode destruir totalmente, aniquilar totalmente o cosmos, afirma-se que o poderia fazer, não por acção positiva, mas pela suspensão do seu influxo. Já o homem não pode realizar a aniquilação pela simples suspensão do seu influxo, pois as coisas não dependem totalmente dêle para serem.

A acção positiva ordena-se a um têrmo positivo. Contudo, pode haver a carência e a deficiência; e a causa essencial da corrupção só pode ser a deficiência, já que a eficiência, como vimos, realiza um têrmo real, e é causa da geração.

A afirmação é princípio da afirmação; a negação é princípio da negação. Retirado o influxo da causa essencial, esta será causa essencial da extinção, não porque produza a extinção, com acção positiva, mas porque é origem da extinção, porque cria outra coisa. Portanto, do mesmo modo que se diz que a privação não se deve ao ser positivo, mas a uma carência de ser, igualmente se deve dizer que a sua produção obedece a uma acção positiva, e não a uma carência de acção. Conseqüentemente, a sua causa

eficiente essencial não é tal porque produza positivamente, mas porque subtrai o influxo pelo que essencialmente causava o ser que se destrói mediante a corrupção.

A causa, que destrói outra coisa, opera positivamente, enquanto tal, enquanto eficiente, não é causa essencial, mas apenas accidental da destruição daquela outra coisa. É impossível realizar a autêntica *annihlatio,* a aniquilação total por uma acção positiva. Conseqüentemente, nem Deus faria tal coisa. Mas aqui não se trata de afirmar uma impotência, mas, sim, de afirmar uma incompatibilidade, já que tôda acção positiva tende para um têrmo positivo. E se assim o fôsse, a contradição seria flagrante; portanto, a sua não realização, a não realização da *annihilatio,* não implica impotência. A única *annihilatio* seria por suspensão do influxo do ser, por carência.

Quanto a nós homens, a única *annihilatio,* que realizamos é a relativa, pela privação da forma. Nunca realizamos uma *annihilatio* total do que é alguma coisa, pois sempre sobra alguma coisa. A própria matéria, enquanto corporeidade, poderia ser aniquilada, porque esta já é um efeito da própria matéria, um modo de ser formal desta. Mas a aniquilação total e absoluta da matéria pelo homem é impossível, porque êste não é o sustentáculo final do ser das coisas, nem de si mesmo.

CAP. XXIII

PRINCÍPIO, MEIO E FIM

O fim no ser inteligente, enquanto tal, é o primeiro na intenção e o último na execução. Mas também nos sêres brutos podemos notar que tôda acção se realiza, tendendo para um fim próximo, e também remoto.

De maneira que todo actuar, todo movimento, que está incluído como espécie de actuar, implica, necessàriamente, a passagem de um *"terminus a quo"*, de um ponto de partida, através de uma via, para alcançar um ponto de chegada, um *"terminus ad quem"*, que pròpriamente, é uma meta, é o para onde a coisa tende.

Daí dizer-se que existem duas razões: um logos *do que*, e um logos *para o que*, é o têrmo intrínseco para o qual o agente tende, no qual termina a acção do agente. O *do que* é a razão porque se faz. E o *para que* é o têrmo extrínseco, que o agente alcança ao operar. De maneira que tanto o têrmo intrínseco do agente, como o têrmo extrínseco podem ser conscientes ou não. Mas a intencionalidade é evidente. Há sempre uma intencionalidade; porque tôda acção tende em ou para alguma coisa, dirigindo-se para alguma coisa.

Costuma-se dividir o fim em vários tipos. Assim o fim *por que*, o fim *"cujus"*: *"por que* fazes isso? Por que trabalhas? Para ganhar dinheiro. Mas para que? Para adquirir bens para a minha manutenção". O fim em alteração, o *fim da realidade* já produzida, quando se termina de produzir, quando se termina de realizar o serviço; *fim de acção* é a coisa feita, o objectivo, o

objecto para o qual se tende; o *fim formal,* quando se tende para o aspecto formal, para o aspecto ideal, fim que se realiza, fim que se obtém, que surge, o fim próximo, mais ou menos próximo, mais ou menos remoto. Assim, o pai que trabalha, o faz para ganhar dinheiro, com o qual poderá comprar livros para que os filhos, devidamente educados e instruídos, obtenham amanhã uma profissão superior na vida. Vemos uma sequência de fins, alguns usados como meios para atingir outros fins.

Tôdas as coisas, diziam os pitagóricos, podem ser visualizadas de acôrdo com os seus princípios, meios e fins. Ora verificamos que muitas vêzes o meio pode ser o fim, o fim próximo e não o fim remoto.

Sucessivamente, vemos que a classificação de fins é sempre relativa a alguma intencionalidade. Atingida aquela intencionalidade, atinge-se ao fim, que indica às vêzes uma mera determinação. Queremos chegar às vêzes a um determinado ponto, mas, depois, podemos prosseguir. De maneira que se observa que muitos fins podem servir de meios *para,* ou ser até princípios para fins mais remotos, e servirem para alcançar outros fins.

A classificação de fins, de meios e de princípios varia segundo as diversas perspectivas correspondentes às diversas relações que possa ter quem as estabelece. Dêsse modo verificamos que são relativos; princípio, meio e fim. Mas serão sempre relativos? Não. Há princípios, meios e fins relativos, contudo, necessàriamente, há de haver um princípio que seja o primeiro, e um fim que deve ser o último.

Não se pode, porém, ir ao infinito, nem na ordem da intenção, nem na ordem da execução. Porque, na ordem da intenção, quem intenciona fazer alguma coisa, não pode marcar, não pode actualizar um fim, o último, no infinito, porque êle nunca chegaria a êsse fim último. Portanto, a intenção tem, necessàriamente de indicar um fim, por mais remoto que seja, finitamente.

E também na ordem da execução, não poderia haver um fim que se colocasse no infinito, porque a execução nunca termi-

naria, nunca seria completada. Ela nunca se realizaria, ela nunca chegaria à sua completude. E ela chega à sua completude.

Há, pois, necessàriamente, um princípio que tem de ser o primeiro, e um fim que tem de ser o último. Como já se demonstrou na "Filosofia Concreta" que o primeiro princípio de tôdas as coisas, o Ser Supremo, é único, o fim último de tôdas as coisas só pode ser, só pode alcançar a ser um ser, e êste ser só pode ser, também, o primeiro ser. De maneira que o primeiro ser, o Ser Supremo, é o primeiro princípio e é também o último fim de tôdas as coisas. E não pode haver outro. Não pode ir além, porque além dêle não há mais nada.

O que têm uma causa final, necessàriamente têm de ter uma causa eficiente. Porque não é possível que uma coisa tenda, seja levada a tender para algo, sem têrmo que o faça, sem ter um agente. Porque o final e o *pelo qual,* o por cujo motivo se torna agente, é precisamente o final, causa final, que leve o agente a mover, ou a realizar ou agir.

Por outro lado, a causa eficiente opera em direcção a alguma coisa, em direcção a um fim. Porque se há causa eficiente e ela operasse sem direcção a um fim, a operação deixaria de existir, a operação não se realizaria, não teria para onde tender, e a acção seria nula. Portanto, a causa final existe necessàriamente, onde existe uma acção.

Onde existe uma acção, tem de existir, necessàriamente, uma causa eficiente. Onde existe uma acção tem de haver, necessàriamente, um paciente que sofra uma acção, uma causa material da acção. E, finalmente, onde existe uma causa eficiente da acção, uma causa material, uma causa final desta, alguma coisa distinta se faz, toma uma forma, tem de existir; portanto, há uma causa formal.

Eis por que Aristóteles, fundando-se racionalmente na própria experiência, e racionalizando-a, chegou à construção das suas famosas quatro causas.

Se autores posteriores julgaram-nas incompreensíveis são aquêles que não leram Aristóteles, nem os escolásticos, o que não

é de admirar, porque sabemos que Descartes nunca leu Aristóteles; nem tampouco o leram Leibnitz, nem Spinoza, nem Kant! Nem tampouco leram os grandes autores que foram os maiores comentaristas de Aristóteles. Como também, infelizmente, em filosofia, são poucos aquêles que realmente estudam os textos.

O que nos interessa é demonstrar que, necessàriamente, existe uma causa final; que o fim, meio e princípio são relativos em certos casos, mas também há absolutos, pelo menos nos extremos: princípio e fim. Há um princípio primeiro e há um fim último. Os meios é que podem variar e podem assumir, em relação a um determinado aspecto, um papel de princípio. Assim, o oleiro, quando vai fazer um vaso de barro, para nos servirmos do exemplo de Aristóteles, só podemos dizer que o vaso principia quando o vaso principia a ser. E o vaso principia, tendo como princípio a sua matéria, a sua forma e a sua causa eficiente (o oleiro) e também até a finalidade, que êle pretende naquêle vaso.

É mister que fique bem claro êste ponto, que é um dos motivos de tremendas confusões em filosofia: a causa final não quer apenas indicar uma causa intencional em sentido inteligente. A causa final é, e existe sempre, que uma acção tende, porque tôda acção, todo agente, tende para alguma coisa. A sua acção revela um tender para. De maneira que se não existir um têrmo que seja final para a acção, esta não se pode realizar. A acção ficaria em si mesma, não se realizaria. Ela tem de tender para um têrmo distinto do ponto de partida, porque, do contrário, a acção ficaria imutável. Seria completamente uma acção inexistente, enquanto tal.

Demonstrado que o princípio de tôdas as coisas tem, necessàriamente, de ser um ente inteligente, então o tender de todo o universo revela uma inteligência, o que não é bem compreendido por alguns filósofos já que inteligir vem de *inter* e *lec*, significa colher *(lec)* entre *(inter)* possibilidades. Tôda a vida cósmica se realiza obediente a certas leis que regem as coisas e marcam a sua tendência, e essas leis são eternas, são coeternas com o ser primeiro. Portanto, essas leis são a inteligência de tôda a ordem cósmica. E como as coisas não as desobedecem, nem

podem desobedecê-las, vemos que em tôda ordem cósmica existe uma espécie de inteligência, um intelecto, que dirige a acção para as metas próximas, remotas ou finais.

As confusões, que se fazem, devem-se a não se ter distinguido bem entre as finalidades intrínsecas e as extrínsecas. A finalidade intrínseca de uma coisa é aquela para a qual a coisa tende segundo a sua natureza: assim a macieira tende a produzir maçãs; o cavalo tende a reproduzir cavalos, etc.; cumprem as finalidades da sua natureza. Assim um grão de trigo pode produzir a espiga de trigo, e desta forma perpetuar a espécie. Mas o ser humano pode dar-lhe uma finalidade extrínseca; pode moê-lo, para com êle fazer uma massa, e com esta, o pão para seu alimento. Esta não é a finalidade do trigo enquanto trigo; é uma finalidade extrínseca àquele, dada pela vontade humana. Não se deve confundir as finalidades intrínsecas com as extrínsecas. Uma acção, que não tem um ponto distinto do de partida para alcançar, não existe, estacionaria. Se não tem um ponto para onde parta, não existe acção. Portanto, se não há causa final, tudo estaria paralisado, tudo estacionário. Há uma finalidade intrínseca, que é a que surge da natureza, que leva o ser a realizar a plenitude de si mesmo.

A causalidade do fim só tem lugar na ordem da causalidade eficiente, porque só o agente é que tende para o fim, pois a forma não tende para êle, nem a matéria tende para um fim; só o agente. Portanto, a causalidade do fim só há lugar na ordem da causalidade eficiente. A vontade quer os meios por causa do fim. A vontade opera concebendo, prèviamente, pelo entendimento, o que consegue mediante a acção. A vontade, assistida pelo entendimento, consegue prèviamente aquilo que pode obter mediante a sua acção. De forma que nós somos um ser que tem vontade, que quer *por causa* de alguma coisa.

A causa final opera, quando o agente opera; portanto, por causa do fim. Mesmo o ser que não tem pròpriamente vontade, mas tem o tender, êle opera *por causa* do fim, opera para atingir aquêle fim, que é da sua intencionalidade, e também a razão e direcção do seu operar.

O fim principal das acções de um agente é para êle o melhor e o maior bem, sobretudo quando há intenção recta e ordenada. A macieira que, de certo modo, é um agente, tende para o que é melhor para ela, e o seu maior bem. Mas um ser inteligente pode desviar-se para tomar um rumo errado, porque tem liberdade de escolha. Mas pode atingir um melhor e um maior bem, que lhe é próprio, se a sua intenção fôr recta e ordenada.

A ordem dos fins conforma-se com a ordem dos agentes. Pois o agente, quanto mais perfeito e universal, pretende um fim mais perfeito e universal.

A causa final não existe necessàriamente antes que o efeito. Podem dar-se casos em que anteceda, como acontece com a intenção de fazer alguma coisa para atingir tal fim. Contudo, o exigível, é que se dê de algum modo, simultâneamente, com o efeito.

Uma causa real não poderia ser, como efeito, apenas um ente de razão. Se a causa é real, ela terá de realizar um efeito, e êste não pode ser apenas um ente de razão. Uma causa de razão é que pode realizar um ente de razão. Muitas vêzes em lugar do *para que* ou *por causa de*, está apenas um *logos*, como no caso do amor de Deus por si mesmo, porque Deus tem de amar a si mesmo, tem de desejar, de tender para si mesmo, e não tem para onde tender. Êle não pode tender para as coisas que são inferiores a Êle. Êle tende para si mesmo em vêz do *para que*, do *por causa de*, mas apenas pela razão de ser êle perfeitíssimo. Êle ama a si mesmo, porque êle é a máxima perfeição. Funde-se nêle o seu amor, o seu querer e o seu entendimento. Por isso os três são três papéis, mas que constituem a mesma natureza.

* * *

Já vimos que a negação é a recusa de algo a algo. É a recusa da predicação positiva. Sabe-se, na Lógica, que o juízo enunciado positivamente, também pode ser convertido num juízo negativo com o mesmo sentido.

Assim "o ente" pode ser enunciado: "ente não é o não-ente", o que quer dizer que o ente é ente. De maneira que o juízo

afirmativo pode ser reduzido à recusa de uma negatividade. Podemos, portanto, partindo de juízos afirmativos, alcançar juízos negativos, recusando-lhes a negatividade. A afirmação da positividade é a recusa da não positividade. A negação de algo só é realmente a negação privativa, quando afirma a privação de parte ou totalmente da estructura eidética da coisa negada. Sabemos que a oposição pode dar-se entre ente e não ente, e entre ente e ente. Do mesmo modo que podem dar-se as oposições, podem dar-se as negações. Uma negação pode ser contraditória de outra, e uma negação pode ser apenas privativa de outra. Uma negação pode ser contrária e uma negação pode ser correlativa. Poderíamos exemplificar com uma oposição contraditória, na Lógica, com "todo homem é mortal", "algum homem não é mortal". Há uma contradição: "algum homem não é mortal" é uma negação contraditória da primeira. Se usamos "o homem é sábio", "o homem é mais ou menos sábio", "é mais ou menos ignorante", há uma certa privação, e às vezes o privativo é um modo mais precisivo de dizer do que o outro, porque quando falamos de uma escalaridade, falamos, conseqüentemente, de uma privação. Se o ser está num grau de escalaridade, simultâneamente tem como positivo a posse do grau, como negativo a falta e como privativo o que lhe falta atingir. A negação correlativa não separa completamente. Porque ao dizermos que o pai não é o filho, estamos apenas afirmando que, no pai, não há a razão de filiação, há só a razão de paternidade. No filho não há a razão de paternidade, mas apenas a razão de filiação, mas a razão de paternidade exige a filiação, e vice-versa, por exigência da sua estructura eidética.

Vemos que as negações, que completamente separam, são as contraditórias. A contraditória não permite conciliação. As outras permitem determinadas conciliações. É muito importante porque, na Filosofia, infelizmente, como um juízo negativo por privação pode coadunar-se com um positivo, e como pode coadunar-se um correlativo, e assim sucessivamente, alguns filósofos levam esta possibilidade até às contraditórias, afirmando que também podem valer as contraditórias, êrro cometido por muitos, em consequência de pensar que tôda negação é de uma espécie só,

quando as negações podem ser de diversas espécies, de acôrdo com os tipos de oposições, o que é importantíssimo na Lógica, e tem sido esquecido.

Ora, só há contradição na mesma estructura formal, e não entre estructuras formais diversas. A contradição implica, necessàriamente, uma inadequação quanto à parte formal, a parte intrínseca. Dizemos que há contradição, quando há uma oposição formal intrínseca sem coadunação possível. Quando uma coisa diz presença e outra diz ausência do mesmo no mesmo sob o mesmo aspecto, na contraditória há a recusa simultânea da presença da coisa afirmada como presente, porque, ao dizermos uma contradição, como "o círculo é quadrado", círculo, ao afirmar a si mesmo, recusa quadrado, como êste aquêle; portanto, simultâneamente se afirma a presença e a ausência do mesmo no mesmo. Então há uma contradição, porque um afirma a posse simultânea do mesmo e outro afirma a privação (oposição entre ente e não ente).

A contradição se dá, nesses casos, quando há completa repugnância formal e intrínseca, como a que há entre quadrado e redondo. Quer dizer, os casos podem ser reduzidos a esta forma de privação imposta, e pode também ser reduzido à contradição formal e intrínseca. Na negação privativa, dá-se a recusa da presença total, mas admite algo parcial. Enquanto ela é apenas parcial, poderá haver uma conciliação. Quando se diz "fulano é um homem ignorante", a ignorância não é total, é parcial. Dentro dessa ignorância tem de haver algum saber. De maneira que, de certo modo, é um ser que sabe alguma coisa.

Não há ignorância absoluta. Agora nos casos do predicado ser *in indivisibile*, daqueles que não têm escalaridade, aí, sim, a negação privativa é a recusa da presença total. Quando dizemos S não é homem, então recusamos totalmente o ser homem; quer dizer, nêle não há humanidade. A predicação pode ser tomada com escalaridade ou sem escalaridade. Se sem escalaridade, então a privação é total. Se com escalaridade, a privação é parcial. Pode ser parcial, e em alguns casos pode ser total. Os têrmos que agem e sofrem contràriamente são contrários.

Ora, os contrários são espécies que pertencem no mesmo gênero, como vertebrado e invertebrado.

Êsse é um ponto importantíssimo. Quando se faz uma negação em sentido contrário, ela apenas quer dizer que a espécie de que tratamos não é essa, mas aquela que pertence ao mesmo gênero. Assim quando alguém diz: êsse ser vivo não é planta, é animal, temos uma negação contrária. Animal e planta pertencem ao gênero ser vivo.

Os contrários não estão sós, porque nada é contrário a si mesmo. Se tomamos uma idéia, como a de invertebrado, necessàriamente temos de procurar a outra que lhe corresponde, vertebrado. Porque nada é contrário a si mesmo. Esta é uma das providências mais importantes da Dialéctica. Se concebemos finito, temos necessàriamente de conceber o infinito. Não se poderia atribuir a recusa de finitude, se a finitude não fôsse alguma coisa de positiva. Porque, como já vimos, a recusa de nada é nada. A finitude perderia a sua razão de ser. Se falamos em mortalidade, temos de, necessàriamente, ter o seu contrário, que seria a imortalidade. Pela mesma razão, a recusa da não-positividade é como a recusa de coisa nenhuma. Então devemos cuidar muito em verificar os contrários.

Êste é um dos pontos mais sérios, e a razão pela qual a validez, a positividade de um contrário, leva, necessàriamente, à positividade do outro, porque, de qualquer maneira, o ser contrário tem uma positividade, porque se não a tiver, também a afirmativa contrária perde a sua razão de ser. Porque se dizemos S não é P, e P significa algo sem qualquer positividade, ao dizer S é não-P, é o mesmo que dizer que não o estamos contrariando com coisa alguma. Não estamos dizendo nada dêle, estamos dizendo apenas o que êle não é, nada mais. Não estamos indicando nêle nenhuma contrariedade.

Na oposição contrária, há afirmação do opôsto, e dos intermediários escalares numa estructura eidética, que é sempre pertencente ao mesmo gênero. Se afirmarmos um contrário, temos de afirmar o outro contrário, ou outros, aquêles que podem ca-

ber dentro do mesmo gênero. E dentro de um gênero cabem só dois contrários extremos: — o que afirma uma positividade, e o que nega essa positividade. Assim se constroem os contrários, como os grandes lógicos do passado nos ensinaram.

Mas isso não impede que haja elementos intercalares; isto é, que haja uma escalaridade. Porque entre animal bruto e animal inteligente, podemos admitir uma escalaridade e, também nos inteligentes. De maneira que a escalaridade se daria nas estructuras do ser, na parte hilética ou na parte eidética, mas em aspectos accidentais, nunca nos aspectos genéricos.

Assim, as raças humanas apresentam certas diferenças, mas umas em relação a outras. Então dentro da espécie humana, apresentam uma certa escalaridade na conformação craneana, e outras escalaridades meramente accidentais, não essenciais. Portanto, elas podem dar-se na estructura eidética ou hilética, mas accidentalmente, não necessàriamente, não *per se*. Se duas opiniões afirmam o extremo, e não excluem um o outro, não são contrárias entre si. E a razão de uma não tem valor contra a razão da outra. A contrariedade implica exclusão.

Na oposição correlativa, há recusa da mesma estructura eidética, quando tomada completamente, não parcialmente, porque há uma estructura eidética, que subordina a ambos têrmos correlativos. Assim, no caso do pai e do filho, existe alguma coisa comum entre ambos, que os subordina. Mas as razões eidéticas são distintas num e noutro, e são contrárias. Mas a razão de cada um, tomada completamente, inclui também a razão do outro, sem o qual qualquer das duas razões não tem sentido. E isso é muito importante nos correlativos.

Existem muito mais correlativos do que se pensa. Aristóteles, nas *Categorias*, estudando-os, estabelece vários tipos. Por isso, na nossa experiência, temos de ter muito cuidado em anotar as correlações, que são de várias espécies, como a que se dá entre leme e navio, pois o leme é o leme do navio, e o navio, o navio do leme. Fica estabelecida uma correlação entre o navio e o leme. Não é uma correlação tão perfeita como a entre pai e filho. São correlações imperfeitas.

A "negatividade", que se empresta à unidade, consiste em ser ela *"indivisa in se"*, mas divisa *"ab alio"*, indivisa em si mesma, mas distinta dos outros.

Tal negatividade não é contraditória, nem privativa, nem contrária, nem correlativa ao ente. Porque o *indiviso in se* afirma que não é dividido em si mesmo, é a afirmação de uma coesão tensional, de uma coisa numèricamente uma, que a singulariza, enquanto considerada do ângulo dessa tensão. Portanto, só ontològicamente se pode dizer que é uma negação, nunca unìvocamente. Agora ela aponta para uma negação. Se ela diz que ela é *indivisa in se*, ela diz, ainda, que não é não *divisa ab alio*. Sabemos que todo juízo afirmativo pode, também, ser reduzido a um juízo negativo. Aqui, neste caso, está afirmando a coesão tensional, que forma uma intrinsecidade, singularizando esta unidade, dentro do ângulo desta tensão. Na ordem da razão, a negação de negação nem sempre é afirmação, porque a razão pode dirigir a sua intenção sôbre uma negação, e negando-a com esta negação, implicar algo de positivamente simples, que não pode declarar tal como é em si. O aspecto positivo inscrito para a negação é a própria entidade da coisa que se diz uma. O *indiviso in se* afirma a negação da divisão do ente a respeito de outro ente, a distinção dêle em relação a outro, também como a respeito de si mesmo. Em relação a si mesmo, êle não é distinto de si mesmo. No primeiro, dizer que êle é outro, *outro* não é da essência física da unidade, mas apenas do *conceito* da unidade, da sua logicidade.

Se afirmamos que êle, em relação a si mesmo, é êle mesmo, dizemos que não é outro que êle mesmo, por isso é êle mesmo *in se*, e concluímos daí que êle, então, é outro que outro, porque é êle mesmo. Assim o *indiviso in se* postula a recusa de ser outro que si mesmo.

O primeiro, relativo ao conceito "outro ente", não pertence ao conceito de unidade, mas é correlativo a êle. Se êle afirma que é si mesmo, êle afirma que é outro que qualquer outro.

E o segundo que diz que êle é distinto dos outros, não é próprio da unidade, mas é próprio da multidão. Porque a idéia de multidão implica, necessàriamente, unidades, outros que outros, do contrário a multidão não se dá.

Portanto, a recusa da divisão de si mesmo pertence ao *conceito* de unidade. Mas isso não afirma nenhuma negação real na própria coisa. Não quer dizer que a unidade em si seja negativa.

Uma afirmação não se distingue de uma negação por outra negação. Do contrário iríamos até o infinito. Ela tem que se distinguir por si mesma.

Ente se distingue de um não-ente, não por outra negação, mas por si mesmo, por ser ente. Devemos evitar a confusão que podemos realizar com a construção gramatical.

A unidade real, ônticamente considerada, é uma recusa de negação. A negação da negação torna-se positiva na nossa mente, porque fazemos a exclusão da negação, estamos afirmando alguma coisa. Mas isso se dá em nossa mente, não, porém, na realidade. A realidade é distinta. Daí porque há uma necessidade de se distinguir a ontologicidade, a logicidade e a onticidade de uma coisa. A onticidade de uma coisa é distinta da sua logicidade. O afirmativo é apenas afirmativo na onticidade. Na logicidade, a afirmação pode ser, portanto, a negação da negação.

Entre o necessário e o impossível há, como intermediário, o contingente. Porque o contingente é aquilo que pode existir e pode não dar-se. É muito distinto do impossível, que não pode dar-se. E o necessário é o que não pode não dar-se. Portanto, o contingente é o intermediário entre o necessário e o impossível. O mesmo se dá entre mortal e imortal, porque o não-mortal é outro que aquêles; pois nem é, nem não é. Neste sentido é que se pode considerar o 4.º modo dialéctico ao lado dos outros três: *1º) ser; 2º) não ser; 3º) ser e não ser; 4º) nem ser nem não ser.* Então aqui temos: *1º) mortal; 2º) mortal e imortal; 3º) Mortal, que pode tornar-se imortal; 4º) não é mortal, nem*

não é mortal. Porque para ser mortal é mister ter vida. No caso de ser e não ser, é um ser que pode ser mortal e ao mesmo tempo tem a possibilidade de ser imortal, de adquirir a imortalidade. Não podemos reduzir tudo ao necessário e ao contingente, porque há o impossível, isto é, o que não pode dar-se, o que não virá a dar-se. Então, em resumo, temos a contrariedade, que só se dá na espécie. Os contrários têm de pertencer à mesma espécie. A autoridade específica reside, não na diversidade da matéria, mas na contrariedade formal. Se dizemos que uma espécie é distinta de outra, não vamos nos fundar apenas na matéria, mas na contrariedade formal. Assim, materialmente, a planta é matéria, como é o animal, como é o homem; mas formalmente esta matéria, na sua animalidade, tem uma forma que informa essa matéria, completamente distinta das plantas.

Os sêres materiais distinguem-se especìficamente pela contrariedade formal, muito embora também a sua matéria sofra essa determinação formal. A forma de todos os entes é sempre uma forma, ou accidental, como é o caso da qualidade, como a forma de uma cadeira, etc., ou uma forma substancial, como é a do homem, a alma humana, como o é a dos animais, a alma animal. São formas substanciais; pertencem a substâncias. Portanto, é matéria. A matéria é informada por ela.

O espiritualismo é que coloca a forma completamente separada da matéria. A matéria é dirigida, é manobrada por essas formas, que é uma espécie de pensamento também que revela aderências infantis, e também o magismo, que é muito comum e típico da criança. Admite que a alma de uma coisa possa ser um ser inteligente. Assim pode admitir a alma de uma pedra, pode admitir que a pedra tem uma alma inteligente, porque a alma não é pròpriamente a forma do corpo para essas concepções. Ela é algo que dirige o corpo, que está fora dêste, pode presidi-lo ou não, como se todo o mundo fôsse animado por um princípio activo, o que é próprio do pensamento mágico.

CAP. XIX

DAS CAUSAS

Como nada pode fazer passar a si mesmo do não ser ao ser, porque já seria efectivamente antes de ser, como foi exposto anteriormente, tudo quanto vem a ser exige uma causa de sua criação, porque é um ser finito.

Por ser um ente finito, por ser um ente contingente, a causa, que realiza esta passagem do não-ser ao ser, tomou o nome geral de *causa eficiente*, a causa *que faz*.

A precisão lógica, ontológica e matética é matéria naturalmente bastante difícil, e que exige paciência e aplicação no seu exame, já que muitas controvérsias surgiram aqui. Sintetizamos a polêmica em tôrno das diversas definições, e apresentamos a nossa, que evita tôdas as aporias que foram apresentadas até então. Vimos que a causa eficiente é de certo modo a causa principal, porque tôdas as outras causas dizem-se em relação a ela, da mesma forma que não era de admirar que a ciência moderna (de Galileu para cá) considerasse a causa eficiente como a causa principal, desinteressando-se, até certo ponto, e com certa razão, das outras causas, porque estas pertencem mais pròpriamente ao campo da Filosofia, do que ao da Ciência.

Supondo-se que exista, na realidade, êsse gênero de causa, impõe-se precisar em que consiste a sua causalidade, e quais são os requisitos imprescindíveis para que ela possa causar. Examinemos, primeiramente, o que tem ela de comum com as outras (porque há várias espécies de causa eficiente), e o que cada uma tem em particular de diferente.

A causa eficiente pode ser *essencial* ou *accidental;* a essencial é aquela da qual depende directamente um efeito; accidental, aquela que está accidentalmente unida ao princípio essencial da causação. Quando um médico medica, êle é causa eficiente e essencial da medicação, mas quando um médico edifica, então se diz que é causa eficiente accidental da edificação, porque a medicação decorre da essência do médico, não, porém, a edificação. De forma que só a análise em concreto pode nos facilitar a distinção entre a causa eficiente essencial e a causa eficiente accidental; assim o Ser Supremo, como criador, é uma causa eficiente essencial, porque criar é da sua essência.

Outra divisão é a que se dá entre causa eficiente principal e instrumental, porque, na Escolástica, foi muito usada essa divisão. Êsses dois conceitos estão eivados de muitas ambigüidades e de muitas confusões. Vamos procurar dar-lhe a precisão que a Matese nos pode oferecer.

A causa eficiente principal é aquela que realiza a acção e o efeito, e a instrumental é o *supósito* pelo qual a primeira, a causa eficiente principal, realiza aquêle efeito. Assim, a causa eficiente instrumental é tôda causa eficiente empregada como meio para realizar a acção. Esta decorre da eficiente principal. Mas ainda assim julgamos que há uma certa obscuridade nesta divisão.

A causa eficiente principal é aquela que, pròpriamente e por próprio influxo, *influi* no efeito ou na forma constitutiva do efeito; portanto, a causa, que influi imediatamente na forma, será causa principal e não instrumental, já que esta, a instrumental, influirá segundo a intencionalidade da principal. A instrumental opera movida por outra, enquanto a principal opera sem necessidade de ser movida por outra. Contudo, não se deve exigir absoluta independência da causa eficiente principal, nem tampouco se deve concluir que uma causa instrumental seja totalmente dependente da outra.

O que caracteriza pròpriamente a *causa instrumental* é ser ela empregada por outra para esta actuar, e *principal* será o suposto actuante, enquanto tem poder para actuar por si mesma. O instrumento opera em virtude do agente principal. Conseqüente-

mente, uma causa eficiente será instrumental enquanto opera por virtude de um agente, que será a causa principal. Após longa meditação sôbre a matéria, concluímos que estas distinções, que ora fazemos, são as que dão maior nitidez em tôrno do tema, que está cheio de ambigüidades. Vejamos: a nossa ciência seria uma causa eficiente instrumental, o nosso entendimento a causa eficiente principal. Nós, por meio da nossa ciência, das nossas esquematizações, actuamos para conhecer as coisas. Ora, não podemos pôr nossa ciência numa total e absoluta dependência de nosso entendimento, porque ela é também constituída das revelações que as coisas nos oferecem. Ela não é absolutamente independente, mas de certo modo depende, porque, sem nosso entendimento não é absolutamente independente também da causa instrumental, porque, para actuar, necessita dela, do acêrvo do nosso saber. De maneira que assim ressalvamos uma certa independência, e a dependência que tem de existir entre as duas. Damos o carácter de causa eficiente principal ao nosso entendimento, e de causa eficiente instrumental ao nosso saber. De modo algum estamos criando aqui uma ambigüidade, mas, sim, tornando claro o de que tratávamos. Outra distinção que se pode fazer entre as causas eficientes é a seguinte: *causa eficiente unívoca,* e *causa eficiente equívoca.* A causa eficiente *unívoca* é a que, ao operar, realiza um efeito, que lhe é semelhante; a causa *equívoca,* ao contrário.

Assim o pai é causa unívoca do filho, porque êste é semelhante a êle. Mas o esfriamento, por exemplo, seria uma causa equívoca da chuva. O esfriamento levaria à concentração das gotículas de água, e provocaria a queda da água. Os escolásticos, e o faziam mais por erudição, diziam que a causa principal que opera, causa eficiente principal, é chamada ou *ut quod, o que,* a causa que é princípio principal da operação, chamada *causa principal,* ou a *quo, pela qual,* a forma pela qual opera, enquanto a primeira é o todo que opera em forma e matéria. São definições puramente eruditas. O princípio *ut quod,* como o qual alguma coisa opera, tem de ser a sua forma, porque nós sabemos que um ente opera em proporção à sua forma, pois são adágios filosóficos: que a "operação segue-se ao ser", "cada ser opera segundo

o que êle é". Não pode operar além de si mesmo, porque, do contrário, seria sobrenatural a sua operação. Então êle necessitaria de um suprimento, dado por um ser superior para poder operar de modo distinto de sua natureza: portanto, a forma tem de ser, necessàriamente, o princípio *quo,* o princípio *pelo qual* o operante opera. Assim o ser opera com o seu ser, tomado em tôda a sua totalidade, *ut quod,* como diria um escolástico, mas seu modo de operar será segundo a sua forma. Então seria *a quo.* Assim fica clareado o que se pretende nesta distinção feita pelos escolásticos. *Ut quod* refere-se ao ser em tôda a sua totalidade, em seu operar, e *a quo* ao modo de operar proporcionado à forma dêsse ser.

Mas a forma não actua como forma, ela actua pelos seus accidentes. Êsses accidentes são um instrumento na producção do efeito.

De que modo os accidentes são instrumentos? É uma pergunta bem justa. Será que êles são induzidos da forma, imediatamente? Ou por que opera, dispondo meios para a introducção de tal forma?

Os accidentes, por si sós, não poderiam criar uma substância, pois seu ser consiste apenas num *in esse,* como sabemos, num ser outro em outro. A educção da nova substância far-se-á pela acção desta, por meio dos accidentes como instrumentos; portanto, *a forma actua por meio de seus accidentes, que são os seus instrumentos de actuação.* A faculdade activa de uma substância é um accidente desta. Sabemos que Aristóteles classifica a faculdade activa na categoria da qualidade, e procedeu bem. Portanto, de certo modo é distinta da substância, mas inherente a esta. Se há accidentes, que são capazes de produzir outros, há accidentes que não o são. Dos accidentes, que são capazes de produzi-los, apenas as qualidades podem fazê-lo. Mas, também, nem tôdas as espécies de qualidades. Assim, um empuxe, que é qualitativo, é capaz de produzir a deslocação de alguma coisa. A matéria, como causa, não pode existir anteriormente a todos os efeitos, mas apenas potencialmente a alguns, ainda não actualizados, porque se ela existisse anteriormente a todos os efeitos, teríamos, então, a matéria prima como *quod,* isto é, ônticamente

dando-se, e esta leva a uma série de aporias. É verdade que, na Escolástica, há posições que admitem a possibilidade de uma *hylen;* quer dizer, de uma matéria prima neutra, primo-prima, que antecederia a todos os efeitos; uma matéria prima que estaria de certo modo em acto, o que é tema controverso e que será por nós examinado oportunamente.

A causa particular e unívoca pode produzir vários efeitos distintos numèricamente. Porque, sendo unívoca, produz efeitos semelhantes, e êles o serão, enquanto tomados especìficamente; os indivíduos só serão distintos numèricamente. Mas a causa equívoca pode produzí-los também diversos em espécie. Porque, como vimos, a causa equívoca é aquela que produz efeitos, que podem ser e são especìficamente distintos dela. A causa unívoca de uma espécie está determinada a fazer o efeito de uma só espécie; a equívoca, não. Nenhum efeito depende essencialmente de uma causa equívoca, com excepção do Ser Supremo, que é causa primeira de todos os sêres, como é aceito no criacionismo.

A imperfeição está no efeito, porque a limitação é modal no limitado. Não há poder para realizar o impossível, porque a realização dêste seria a realização de nada, porque sendo o impossível nada, realizá-lo é nada realizar, nada. Portanto, haveria uma *contradictio in adjectis.* Se falássemos num poder de realizar o impossível, temos de distinguir o impossível que é impossível relativo *(secundum quid)* de o simplesmente impossível *(simpliciter).* O impossível *simpliciter* é aquêle que está eivado de contradição formal intrínseca. Êsse impossível é irrealizável de todo o sempre, porque a sua realização é impossível, por haver contradição formal intrínseca. Mas o impossível relativo como a impossibilidade de nascer um segundo filho de Napoleão indica a impossibilidade segundo uma relação, porque seria impossível que hoje tal aconteça, embora não fôsse impossível enquanto Napoleão existia. Também esta impossibilidade hoje é irrealizável, porque também haveria uma *contradictio in adjectis.* Porque se ela é impossível, isto é não tem aptidão para ser, como ela poderia ser?

É impossível a anterioridade do efeito à causa, porque, neste caso, o efeito seria a causa de si mesma. Do que se extrairiam inúmeras incongruências. Na concepção de um eterno retôrno, na concepção do *ciclo*, que defendem alguns filósofos, êles fazem uma série de causas e efeitos, e que, depois, retornariam, de modo que os efeitos acabariam por se tornarem a causa de outros efeitos iguais, e assim sucessivamente. Esta concepção apenas surge por uma deficiência da nossa mente. Quando ela pode resolver certas aporias procura soluções um tanto infantis, porque, na verdade, a solução do retôrno, termina por admitir uma série de causas, que acabam causando a si mesmas. Esta concepção está eivada de aderências infantis, e é uma das maneiras também bárbaras de filosofar. Uma causa segunda só é tal, enquanto não tem nenhuma virtude que não provenha ou dependa da causa primeira, da qual recebe o ser e que a conserva, cuja acção implica o afluxo actual e imediato da causa primeira. O que caracteriza, então, a causa segunda? É segunda quando tôda e qualquer virtude, que ela tenha, provenha ou dependa da causa primeira, da qual recebe esta virtude, e inclui, de qualquer forma, a sua acção como causa, a presença do influxo actual e imediato da causa primeira, sem a qual a segunda não funciona. Portanto, só podemos classificar como causa segunda aquela que recebe o seu poder de causar de outra causa, que seria a causa primeira. Não pode um efeito, enquanto tal, ser mais perfeito que as concausas que o produzem. No entanto, tomado separadamente, o efeito pode ser superior, ter uma perfectibilização superior em relação a uma ou outra causa. Assim, a causa instrumental pode ser menos nobre. Não, porém, a causa principal. O efeito não pode superar em perfeição a tôdas as causas, tomadas conjuntamente como causantes em acto. Porque se o efeito tivesse mais perfeição do que o conjunto das suas causas causantes em acto, êste suprimento de perfeição, não vindo de suas causas, teria de provir do próprio efeito, e então seria êle causa de si mesmo, o que seria absurdo, ou proviria do nada, o que também seria absurdo, ou seria um suprimento dado por um outro ser, que contivesse essa perfeição, o qual seria a causa. De maneira que, de modo algum, podemos chegar às conclusões de

que o efeito supera as suas causas. Tomando causa em sentido *colectivo,* podemos dizer que elas podem superar o efeito. As causas podem ter mais perfeição do que os seus efeitos, podem ser iguais ao efeito, mas jamais podem ser perfectivamente inferiores a seus efeitos. Agora uma causa, tomada isoladamente, sim. No homem, por exemplo, a causa corpórea animal, que o constitui, não tem a perfectibilidade do homem no seu conjunto, mas êste não é mais perfeito que o conjunto de suas causas emergentes e predisponentes.

Causa e efeito são correlativos, e as coisas correlativas são simultâneas no tempo, como simultâneas na natureza. Mas, note-se bem, a simultaneidade, que se exige nos correlativos, é, pelo menos, a de um instante, um instante desta simultaneidade. Assim o pai só é pai quando gesta o filho, mas o pai, materialmente antecede o filho, não, porém, formalmente enquanto pai, mas só como homem.

Se a causa está em acto, quando é causa, ela existe; existe ao mesmo tempo que o efeito em acto. De certo modo, quando a causa está em acto, o efeito também está em acto; porque são correlativos, tem de haver, pelo menos, um instante em que os dois são simultâneos. Existem simultâneamente no tempo. Não há necessidade de que existam na natureza, porque a causa é correlativa, enquanto está causando, mas o que a compõe pode não ser da mesma natureza do outro, como vimos nas causas equívocas, o que a distingue da correlação de pai e filho, porque a natureza é a mesma. A causa tem prioridade de natureza sôbre o efeito, porque êste depende daquela natureza, e a causa não depende daquele. Vimos que a causa não é causa porque há o efeito, não é porque há um efeito que há a causa, pois a causa realiza o efeito. A causa material, por exemplo, só pode ser chamada de causa desta ou daquela coisa, enquanto é causa material desta ou daquela coisa. Ela tem uma prioridade sôbre o efeito, porque vai receber uma informação. Ela só é causa material desta coisa, quando ela está informada pela forma dessa coisa, de maneira que tem, de certo modo, uma anterioridade, mas só poderá chamar-se essa matéria como causa, enquanto ela é causa dessa coisa. A causa, pois, pode ser considerada em

potência, quando não é simultâneamente com o efeito, e é anterior ao mesmo. Assim o homem pode ser pai em potência, mas quando fôr pai em acto, êle o será simultâneamente com o filho.

Aristóteles oferece um adágio que diz o seguinte: "a causa é anterior por natureza a seu efeito". Êste adágio é válido se se considera a causa em potência, em acto primeiro, e também a causa que causa em acto segundo, e porque está exercendo a acção de causa, dela depende o efeito. Tal não significa que, retirada alguma dependência, o efeito não prossiga, porque a causa, que produz o efeito, pode, depois, deixar de existir, e o efeito prosseguir, sendo o que êle é. A dependência não significa que tenha de permanecer sempre ligada à causa. Está ligada no instante em que o efeito surge. Esta a razão porque a causa eficiente é anterior em natureza ao seu efeito.

O agente, enquanto é ente em acto, é, pelo menos, anterior em natureza à sua acção, como tivemos oportunidade de mostrar. A causa está em acto pela acção. Não há acção sem término, e o término da acção é o efeito da causa agente. Logo, desde o princípio até o fim, a causa agente em acto não existe sem seu efeito em acto, porque são simultâneos. A causalidade da causa eficiente será a própria acção. O que é eficiente é causa enquanto opera. A acção é efeito do agente, e não se realiza por outra acção. O agente constitue-se em acto por uma acção em acto, mas se dá no efeito. O agente age, e produz a acção, que se dá no efeito.

Os agentes naturais operam só com acção transitiva, já que tais agentes não mudam, nem adquirem alguma coisa pelo facto de operarem. A causalidade do agente não é um modo que afecte intrìnsecamente o mesmo agente, enquanto tal. O agente pode produzir o efeito, sem que êle sofra, pròpriamente, modificações. Para uma causa actuar, necessàriamente tem ela que possuir êsses requisitos: *primeiro:* ter suficiente virtude activa; *segundo:* haver um paciente sôbre a qual ela opera; *terceiro:* um *medium* para obrar, porque é impossível uma acção à distância sem o médio; *quarto:* que não haja nada de igual poder que impeça a acção, porque, do contrário, haveria o equilíbrio; *quinto:* que o paciente

já não tenha integralmente a forma que a causa pode realizar, pois não realizaria nada; *sexto:* que o agente e paciente sejam a princípio dissemelhantes; *sétimo:* se para operar é mister uma acção pre-exigida, naturalmente esta se presupõe já; *oitavo:* para agir, necessàriamente é mister que a causa não seja livre; *nono:* que a causa tenha o necessário concurso da causa primeira; e *décimo:* que não haja indiferença no operar, porque, então, poderia surgir outro efeito. Ora, o agente opera enquanto está em acto, e para operar, exige um paciente que se ache em potência, enquanto tal, é outro do que o que está em acto enquanto tal.

Um dos temas que, na Cosmologia, oferecem campo para muitas controvérsias é o que se refere à acção do agente à distância. Se um agente pode operar sôbre um paciente à distância, para que tal operação possa dar-se, é mister que aquêle opere sôbre um meio que lhe é próximo, e através de todo o meio dar-lhe a sua acção, o influxo até o paciente distante. Demonstra-se, na Cosmologia, a impossibilidade da acção à distância, se não houver um *medium* por onde actue o agente. A diferença entre as potências livres e as naturais é que aquelas são potências para coisas opostas ou contrárias, enquanto as naturais ùnicamente o são para um dos opostos. Assim como uma coisa, quando existe, existe necessàriamente, a necessidade é do existir. Assim também uma causa, quando opera, opera necessàriamente. Ora, necessário é oposto a impossível, como também ao que tem possibilidade de não existir. Necessária é a acção que não pode não existir ou não produzir-se, desde que postos todos os requisitos para operar, e que não haja impedimento que a obstaculize. A dependência pode estar no ser, ou na causação, na acção de operar. Uma coisa se comporta em ordem ao ser, de igual modo que se comporta em ordem à producção. O que é feito é imediatamente conservado pelo que o faz, porque, do contrário, não seria nada. As causas são necessárias por consequência; tudo é conseqüente.

Efeito adequado é aquêle que é adequado à virtude do agente; por isso os efeitos adequados de um agente não podem

ser vários ao mesmo tempo. O efeito emana da causa mediante a acção. Diz-se que é causa total aquela que opera com tôda virtude necessária na sua ordem para tal efeito.

Em nós há uma faculdade activa que, por sua intrínseca natureza, não está determinada a uma coisa apenas, mas é de si indiferente a operar isso ou aquilo, a operar ou não, desde que postos todos os requisitos para a operação, e que nenhuma causa extrínseca impeça o seu exercício. Esta faculdade activa não o era por necessidade natural, mas por liberdade. Ao ser humano é possível actualizar entre os possíveis, que são contraditórios, ou um ou outro, e é esta capacidade de actualizar os possíveis contrários que consiste, pròpriamente, a liberdade. Uma coisa pode estar, simultâneamente e sob o mesmo aspecto, tanto no agente como no paciente, mas é mister que seja agente e paciente em acto ou em potência, ou ambos em acto ou ambos em potência. Só neste caso não há contradição, pois uma coisa não pode estar ao mesmo tempo em acto e em potencia formal. Um ser pode estar simultâneamente em acto e em potência, porque, enquanto em acto virtual possui a consciência formal, que lhe dá aptidão para diversas actualizações, pelas quais êle está em potência. O que está em acto primeiro tem a potência de produzir o que lhe corresponde como efeito. A forma causa em acto, enquanto informa actualmente, portanto, enquanto tal, é anterior, em natureza, ao composto, que é seu efeito. A causa material implica a forma. A forma implica a eficiente, a eficiente implica a final, a eficiente exige o concurso da final, mas a recíproca não é verdadeira. A causa material e a formal são absolutamente imperfeitas, porque só causam, compondo um modo imperfeito, para o gênero, quando comparados à causa eficiente, e à final. Os sêres, que implicam gêneros diversos para serem necessários, são causados por causas múltiplas, como ser material mas informal, que exigem a causa eficiente, e por fim, um ser finito, que, necessàriamente, exige êsse conjunto de causas. Várias causas formais não podem reunir-se para constituir o mesmo efeito. Não há várias formas substanciais da mesma matéria ao mesmo tempo, mas só sucessivamente. Mas êste caso não compõe um só efeito, o mesmo efeito, mas diverso. Como surgiriam sêres for-

malmente diversos, se estiverem várias formas, ao mesmo tempo, na mesma matéria que não concorrem para o mesmo efeito? Cada uma construiria a sua espécie e o seu efeito. Quanto às formas accidentais, elas podem estar várias, ao mesmo tempo, no mesmo sujeito, tendo cada uma o seu efeito próprio e distinto, contudo poderiam formar um todo, uma unidade de ordem, como se vê num artefacto, quando várias formas, quer accidentais, quer substanciais, concorrem para construir uma certa unidade. Não o farão, porém, como formas totais, mas como parciais, como a forma do sangue, da carne, dos ossos para constituir uma certa unidade. Não o farão, porém, como formas totais, mas como parciais, como a forma do sangue, da carne, dos ossos, para constituir um animal; e a côr, a figura, etc., para constituir uma coisa formosa, ou qualquer coisa semelhante. Tais formas concorrem, compondo um ente. Não há mais unidade no efeito do que há proporcionadamente na forma. Por conseguinte, numa concorrem várias causas formais para o mesmo efeito. A causa exemplar é aquela que o artífice imita, ou a que, pela imitação produz o efeito. A causa exemplar, como causa formal, é extrínseca e constitui-se por isso distinta da causa formal intrínseca. A causa exemplar é a forma, sob cuja semelhança ou imitação se faz alguma coisa. Convém distinguir *forma* e a causa *exemplar,* e a coisa produzida, que é a *forma exemplada,* pois uma coisa não imita a si mesma.

Pode-se perguntar se a privação pode ser um princípio, também *in essendo,* do ser de alguma coisa. A privação opõe-se à forma, porque a privação é a falta da forma. Ela pode ser um princípio, não *per se.* Pode ser um princípio *per accidens in essendo;* quer dizer, a privação pode marcar os limites de uma coisa, as suas determinações, ou até onde se dá o seu ser. Então, ela pode dar o perfil de alguma coisa. Mas é um princípio não *per se,* necessário, mas apenas accidental da coisa no seu ser. Sabemos que a filosofia especulativa é obra do entendimento, tende para alcançar a verdade e evitar a falsidade, e a filosofia prática gira em tôrno da dramaticidade humana, da acção humana. Podem-se classificar como ciências especulativas, de certo

modo, a Matemática, a Lógica, e sobretudo a Matese, a Metafísica, e como ciências práticas as que se referem à acção humana, as realizações que trazem a marca da vontade humana.

As ciências práticas podem ser divididas em *ciências activas* e *ciências factivas*. As *ciências práticas* são *activas* quando a operação não transita, como o direito, as realizações jurídicas, pois não transitam para uma matéria, não vão informar uma matéria, e ciências práticas factivas, como a arte e a técnica aquelas em que a operação transita para a matéria exterior, de forma que a arte e a técnica não causam apenas mediante uma idéia. Elas, na verdade, são realizações da vontade humana, mas assistidas pelo entendimento.

Um outro conceito importante, que temos de acrescentar à matéria por nós estudada, é o conceito de violência. A violência, do latim *vis* (fôrça), que é a que se põe, tem sempre seu princípio de acção fora da coisa violentada. Assim tôda qualidade ou é violenta, ou é natural; se é violenta, provém de um princípio extrínseco, se é natural, de um princípio *ab intrinseco*. Violento é, pois, o que procede de um agente extrínseco, sem colaboração do sujeito paciente. A violência também pode causar efeitos, mas é um agente extrínseco, em que o sujeito paciente não está cooperando e recebe esta acção como algo imposto, fora de si.

Convém ainda distinguir alguns conceitos comumente confundidos como o de *ocasião*. Esta consiste no que, por cuja presença, a causa é induzida a agir. Pròpriamente, a ocasião não é causa, mas induz a causa a agir.

A *condição* é a causa permissiva, a que permite que outro princípio infunda o ser em outro. Assim é *condição* para que vejamos, que haja o meio de penetrar, aqui, a luz que nos ilumina, ou a chave que permite a passagem da eletricidade, para que a lâmpada se incandeça de modo a dar esta luz. Na verdade, a chave não é causa da luz, ela não causa êste fenômeno lumínico; é apenas uma condição. Há condições que se podem dar e podem não se dar. Para que haja iluminação não é necessário que haja esta chave, porque durante o dia esta sala poderia estar iluminada, sem que houvesse a necessidade da chave. Por que a luz passaria por esta janela; então esta janela, por ser transparente, permite passar a luz.

É ela *condição* para que a luz solar venha iluminar a sala. Mas há *condições* que são *sine qua non*. Esta janela, para iluminar a sala, não é uma condição *sine qua non,* nem aquela chave, mas a luz, sim.

A condição *sine qua non* é considerada uma causa eficiente accidental. A matéria é tremendamente obscura, e cheia de ambigüidades, e sôbre ela pairam controvérsias muito sérias. Na parte concreta da *Matese,* ao resolver as grandes aporias filosóficas, esta será colocada e terá a sua solução, a qual não podemos oferecer agora, por nos faltarem, ainda, outros elementos a serem examinados, que nos facilitarão resolver o problema da chamada *conditio sine qua non,* ou da condição imprescindível, sem a qual o fenômeno não se dá.

Examinemos agora o tema da *destruição.* Na Ontologia, como na Cosmologia, é doutrina aceita que a corrupção e a extinção de uma coisa nunca se produzem por uma eficiência positiva e própria, mas, sim, como consequência da acção de algum ente. A eficiência positiva só se realiza por uma acção positiva; ora, uma acção positiva, como vimos, não tende para o não ser. Ela só pode realizar a corrupção ou destruição de alguma coisa, enquanto, por meio dela, produz-se o ser de alguma outra coisa que leva em si o não-ser da primeira. Ela pròpriamente é a realizadora de outra coisa. Ora, eficiência e acção se identificam. Por outro lado, uma acção positiva tem de tender, naturalmente, para um têrmo real, como se dá com tôdas as acções transitivas. Mas o têrmo real recebe algum ser real, mediante a acção, já que, por isso, é seu têrmo. Conseqüentemente, aquêles que negam o têrmo real nas acções imanentes, não podem negar que a mesma acção, enquanto se produz positivamente, receba algum ser real de sua causa eficiente. E se por essa acção corrompe-se algo de maneira imediata: ou seja, sem que se produza outro têrmo, outra coisa, tal só sucede enquanto o ser é o ser de tal acção, seja qual fôr, mas incompatível com outro ser, que se destrói. Portanto, é universalmente certo que nada se destrói imediatamente por eficiência positiva, mas só como conseqüência de outro ser, que se

produz pela acção, e essa concepção funda-se sempre em algum repugnância entre tais coisas. Na verdade, nenhum agente, por sua eficiência positiva, tende ao não ser, mas a algum ser do qual se segue outro, porque, ao formar-se êste, desaparece o que antes era.

A acção positiva ordena-se a um têrmo positivo. Contudo, pode haver a carência e a deficiência, já que a eficiência, como vimos, realiza um têrmo real, e é causa da geração. A afirmação é princípio da afirmação; a negação é princípio da negação. Retirado o influxo da causa essencial, esta será causa essencial da extinção, não porque produza a extinção, com acção positiva, mas porque é origem da extinção, porque cria outra coisa. Portanto, do mesmo modo que se diz que a privação se deve não ao ser positivo, mas a uma carência de ser, igualmente se deve dizer que a sua producção obedece a uma acção positiva. Conseqüentemente, sua causa eficiente essencial não é tal porque produza positivamente, mas porque subtrai o influxo, pelo que essencialmente causava o ser que se destrói mediante a corrupção. A causa, que destrói outra coisa, operando positivamente, enquanto tal, enquanto eficiente, não é causa essencial, mas apenas accidental da destruição daquela outra coisa. É impossível realizar a autêntica *anihilatio*, aniquilação total, por uma acção positiva. Conseqüentemente, nem Deus faria tal coisa. Mas aqui não se trata de afirmar uma impotência, mas, sim, de afirmar uma incompatibilidade, já que tôda acção positiva tende para um têrmo positivo. E se assim não fôsse, a contradição seria flagrante; portanto, a sua não realização, a não realização da *annihilatio* não implica impotência. A única *annihilatio* seria por suspensão do influxo do ser, por carência. Quanto a nós, homens, a única *annihilatio*, que realizamos, é a relativa, pela privação da forma. Nunca realizamos uma *annihilatio* total do que é alguma coisa, pois sempre sobra alguma coisa. A própria matéria, enquanto corporeidade, poderia ser aniquilada, porque esta já é um efeito formal daquela. A aniquilação total e absoluta da matéria pelo homem é impossível, porque êste não é o sustentáculo final do ser das coisas, nem de si mesmo.

Quando, na Teologia, se pergunta se Deus pode destruir totalmente, aniquilar totalmente o cosmos, afirma-se que o faria, não por acção positiva, mas pela suspensão do seu influxo. Já o homem não pode realizar a aniquilação total pela simples suspensão do seu influxo, pois as coisas não dependem absolutamente dêle para serem.

CAP. XX

ONTOS E MEON

Entre ser e nada (em sentido absoluto, *nihilum*), não há meio têrmo. E não há, porque aqui estamos entre dois contrários, que não admitem escalaridade, porque menos que ser seria nada, e mais que nada seria ser. Como são tomados *in indivisibile,* indivisìvelmente, não há modo de admitir-se essa presença intermédia, porque esta seria contraditória, já que se ser afirma uma positividade e nada indica negatividade, um têrmo médio seria simultâneamente positivo e negativo, não sendo positivo, por ser negativo, não sendo negativo por ser positivo. Portanto, êsse intermediário não se dá, pois não poderíamos dêle afirmar positividade, nem negatividade, não nos restando nada, nem para afirmar, nem para negar, de forma que, lògicamente, ontològicamente e matèticamente, não há êste ser intermediário entre ser e nada absoluto (contudo, não é impossível a oposição entre ser e nada relativo, pois êstes são contrários).

Nós precisamos saber se há matèticamente, se, dentro da esfera matética, haveria possibilidade de se admitir o não-ser. Como a palavra *ser,* em grega, é *on,* e *não-ser* é *meon,* como já mostramos, preferimos usar *meon,* seguindo a tradição filosófica. Vamos procurar os rastos que nos podem levar a êste *meon.* Sabemos que, na Filosofia grega, havia preocupação geral com o *meon,* como o notamos entre os pitagóricos e os platônicos. Aristóteles não se preocupou com tal tema, pondo-o de lado, e prosseguiu apenas examinando a parte do ser, a parte ontológica, e não a parte meontológica.

Em nossa "Filosofia Concreta", na tese 221 (na quarta edição), dizemos que "à infinita potência activa do Ser Supremo cor-

responde uma infinita potência passiva." Ora, sabemos que o agente, quando age, realiza uma acção e, necessàriamente, tem de haver um paciente, para que esta acção se realize, porque esta, como já se viu, é modal do paciente. Se temos de dar necessàriamente ao Ser Supremo, fonte e origem de tôdas as coisas, primeiro princípio de tôdas as coisas, a omnipotência activa, deve haver também algo que corresponda a esta infinita potência activa, que só pode ser uma infinita potência passiva. Quer dizer, a sua infinita potência activa, ao actualizar-se em acção, tem, necessàriamente, de realizar a potência passiva para sôbre ela actuar. Nós, em nossa mente, lógica e ontològicamente, desdobramos, em dois conceitos, o de *fazer*, e o de *ser feito*.

No agir, o fazer e o ser feito são simultâneos, porque não é possível haver um fazer sem que, simultâneamente, haja um ser feito. À infinita potência activa do Ser Supremo, deve-lhe corresponder algo que permita actualizar-se, constante e infinitamente, sem término. A esta potência activa, portanto, tem de corresponder uma infinita potência passiva. Dêsse modo, a omnipotência do Ser Supremo necessàriamente afirma o *Meon, o que ainda não é, mas que pode vir a ser*, desde que receba a informação do Ser Supremo. De maneira que, ao haver supremo, corresponde o não-haver.

Ora, se partimos da idéia de possível, esta implica o *Meon*, porque o possível é o que ainda não é, mas que pode vir a ser, fundado em alguma positividade. Não é cabível que o possível esteja fundado em o nada, o que seria impossível, porque o possível, fundado em o nada, é impossível. O possível tem de estar fundado em algum ser. Portanto, a omnipotência do Ser Supremo implica, também, a totalidade dos possíveis, actualizáveis ou não, pouco importa, mas implica, necessàriamente, o fundamento dos possíveis. Ora, os possíveis, não incluindo em si, enquanto tais, o ser, êles implicam, necessàriamente, o não-ser: o *Meon*.

Mas a pergunta que vai logo naturalmente surgir, é a seguinte: qual a natureza do *meon?*

O *meon*, como vemos na tese 222, não é ser, é não-ser, e tomado em si mesmo, matèticamente, é potencialmente infinito, porque é potencialmente infinito como não-ser. De maneira que não podemos atribuir-lhe ao menos ser, porque se tal lhe atribuíssemos seria, então, um outro ser que o Ser Supremo, e caíríamos nas aporias do dualismo. Atribui-se a Platão esta concepção. Para êle o meon nada mais era que o *ex maggeion amorphon*, a matéria amorfa, a massa amorfa, que ainda não recebeu a forma, como se fôsse um outro colocado ante o Ser Supremo, que depois a modelaria. Êle assumiria para com aquela coisa o papel de demiurgo, papel de criador. Mas essa criação seria apenas a informação de uma potência subjectiva, já de certo modo presente, mas ainda informe, ainda amorfa, e que vai receber a forma. Êsse pensamento é verdade que, numa interpretação um tanto ligeira, permite que o captemos da obra platônica, mas num exame mais profundo revela-se sem fundamento. Na *carta sétima* declara que não fêz nenhuma afirmativa *ex professo* sôbre a matéria; apenas apresentou aquela possibilidade. No pensamento pitagórico êste *meon* não é o *ex maggeion amorphon*, não é uma massa, no sentido metafórico, indicando um certo ser plástico, apto a receber forma, que, em si, é um caos pre-cósmico.

O *meon* não é nenhum grau de ser, porque o ser não pode ter gradações no aspecto puramente eidético. Quanto à actualização das perfectibilidades, o ser, enquanto ser, não tem gradações. O *meon* também não pode ser uma potência subjectiva, como a que se pretende emprestar ao *ex maggeion amorphon*, porque êste seria uma potência subjectiva já dada, presente, mas sem ter recebido uma informação. Não está devidamente determinada, nem limitada, está em estado de caos, ainda não ordenada, que pode ser ordenada que se atribui ao acto criador, demiurgo (como se empresta a Platão), que a tornaria cósmica; isto é, dar ordem ao *ex maggeion amorphon*, conseqüentemente inordenado. Ora, se assim fôsse, estaríamos em pleno dualismo entre o Ser Supremo, como acto e como forma, e o *ex maggeion amorphon*, como potência e como matéria. Êste não é o sentido genuino de Platão, nem de Pitágoras, nem o nosso tampouco, porque isso nos levaria a diversas aporias. Não conce-

bemos, nem podemos conceber o *meon* como uma potência subjectiva, algo que se dá presente, mas uma potência objectiva, como algo que pode ser objectivado, *jectado* pelo agente infinito, que faz algo, no ser feito algo. O *meon* não é um infinito de não-ser, que cercasse a infinitude do Ser Supremo, não é um *ex maggeion amorphon,* cercando o Ser Supremo, e êste irradiando a sua fôrça sôbre êle, dando-lhe ordenações, como alguns filósofos, nos quais permanece essa aderência infantil, chegaram a postular.

O *meon* é "outro", não outro em face do Ser Supremo, mas "outro" do Ser Supremo. Ora, como o *meon* não é subjectivo, só pode ser objectivo. Não tem, portanto, uma positividade em si mesmo, mas tem uma positividade na omnipotência divina. Quer dizer, a omnipotência do Ser Supremo, como pode fazer tudo quanto é possível, automàticamente tudo quanto é possível, pode ser feito. Ao poder fazer o que é possível tem de corresponder o poder ser feito, o possível que pode ser feito.

Nesse sentido, o *meon* pode ser tomado como outro que outro, e pode ser tomado no sentido de *allós,* de que falavam os pitagóricos, de *alter,* afirmação como o outro que outro. O outro, que não é outro, não é outro. Se há dualidade, há outro que outro. Então o testemunho de outro implica a captação da nota do outro enquanto outro que outro, pois o mesmo só o é ante si mesmo; ante outro é outro que outro. O *meon* é outro que o ser, porque não é afirmação de si mesmo, êle não tem subjectividade, não tem esta presença por si, mas é negação do outro, que não é outro que êle, enquanto afirmação, porque o *meon* não afirma a si mesmo. A sua afirmação parte de outro por referência apenas.

O *meon* não pode ser senão o infinitamente potencial, correspondente ao infinitamente potencial activo; quer dizer, o *Meon* só pode ser o infinitamente potencial objectivo, que corresponde ao infinitamente potencial activo.

Se ao poder ser, que o Ser Supremo actualiza, não lhe correspondesse um poder ser feito, êste estaria suspenso também no actuar. Êle exige, necessàriamente, alguma potência que se ob-

jective, para que o *poder ser feito* se dê. E essa potência objectiva, que não é uma subjectividade já dada, pois está na potência activa, é pròpriamente o *meon*. Assim, na idéia criacionista cristã, a criação não é a informação de uma matéria pre-existente, mas a criação da própria potência para receber a forma.

A potência, na concepção criacionista, é uma potência objectiva, não uma potência subjectiva já dada. Pois bem, esta potência objectiva, que se impõe à idéia criacional, é o *meon*. Se não se aceitar o criacionismo, necessàriamente ter-se-á de cair no dualismo. Necessàriamente, ter-se-á de admitir um princípio activo, princípio primeiro, e também um primeiro princípio passivo. Ou, então, seria um totalmente ser, e acto, e o outro seria nada. E êsse dualismo perderia o seu fundamento, porque, na relação entre o infinitamente activo e o infinitamente passivo, não estaríamos em face de dois têrmos positivos. Porque o infinitamente passivo não poderia ter qualquer positividade, pois se tivesse, seria, de certo modo, ser, quando seria não-ser.

Aquêles, que julgam ser aporética a posição criacionista, e preferem a dualista, escolhem uma muito mais aporética, porque a primeira não tem esta aporia, desde que concebemos o *meon* como correspondente ao poder infinito activo. De maneira que, dando êste sentido ao *meon,* podemos, perfeitamente, compreender a concepção harmonista que o criacionismo apresenta sem necessidade de cair no dualismo, que terá de afirmar, inevitàvelmente, dois primeiros princípios, que seriam, de certo modo, antagônicos. Um seria totalmente diferente do outro, e teria de despojar de um dêles tôda e qualquer presença, e, neste caso, transformá-lo-ia em nada absoluto.

Em primeiro lugar, as coisas se assemelham e se distinguem entre si umas das outras. Umas são mais distintas, outras menos, mais diferentes ou menos diferentes. É um facto de nossa experiência. Mesmo que esta fôsse meramente ficcional, e tudo fôsse composto de ficções, teríamos de afirmar que aquelas se assemelham ou distinguem-se entre si, umas mais e outras menos. Portanto, esta é uma verdade *per se nota,* porque há a heterogenidade. É uma heterogenidade em si mesma ou, pelo me-

nos, para nós, ou é construída por um ser que está brincando connosco, mas de qualquer forma, se essa heterogeneidade é em si mesma, se ela foi apenas criada por nós, ou se é apenas um *ludus,* que está realizando um ser todo poderoso, um ser do qual nada mais somos do que apenas um *ludus.* Em qualquer dos casos é uma verdade patente *per se nota;* isto é, nota-se que as coisas se assemelham e distinguem-se umas das outras, umas mais e outras menos, verdade que pode ser adquirida, inclusive pelo ficcionalista. Ora, uma coisa é idêntica a si mesma, se não é outra que si mesma. Enquanto uma coisa não é outra que si mesma, é ela mesma, tem certa identidade consigo mesma. Quer seja uma ficção nossa, quer seja uma realidade, quer seja uma ficção criada por outro ser, de qualquer forma também é uma verdade *per se nota.* Numa relação real verdadeira, há identidade da coisa consigo mesma, porque não há posição entre a relação e o têrmo. Assim, idêntico a si mesmo só é concebido e comparado pelo intelecto. Não há relação real verdadeira na identidade da coisa consigo mesma, porque não há posição entre a relação e o têrmo, porque a coisa não se opõe a si mesma. Assim, idêntico a si mesmo é o concebido por nós, é algo que compramos pelo nosso intelecto, porque o que é idêntico a si mesmo é apenas a si mesmo. A identidade, aqui, não é producto de uma verdadeira relação, é uma relação transcendental, uma relação que criamos com a nossa mente. Na verdade, não é uma relação real. Isto é evidente, por que a coisa, que é idêntica a si mesma, afirma-se enquanto se afirma (que é um princípio matético), mas nós criamos esta relação, como se houvesse uma relação da coisa consigo mesma. Alguns filósofos dizem: se nós afirmamos que o Ser Supremo é idêntico a si mesmo, estamos desdobrando-o em dois. Mas o Ser Supremo não é desdobrável porque o cognoscente não modifica o *cógnito,* por lhe captar notas.

Não desdobramos o Ser Supremo em coisa nenhuma. Apenas nossa mente se vê forçada a estas relações, porque só pode chegar ao conceito de identidade quando compara alguma coisa

com a esquematização que dela faz. Então, comparando e vendo que entre os dois há uma adequação perfeita, identifica-se. Quer dizer, a identidade é uma relação, que criamos, que concebemos. Na realidade, o que se diz identidade é apenas o testemunho de si mesmo. No entanto, o que é enquanto unidade, não está separado de si mesmo, é *indiviso in se,* não é diverso de si mesmo. Só nesse sentido alcançamos, positivamente, a identidade consigo mesmo. Quer dizer, a identidade consigo é apenas um testemunho de si mesmo, é a coisa testemunhando-se, é a coisa afirmando-se, é o têrmo que se afirma. A humanidade de Pedro e Pedro são idênticos, contudo, pela razão, por distinção de razão raciocinada e, por isso, podem ser distinguidos. Podemos distinguir a humanidade de Pedro de Pedro. Podemos distinguir o mesmo Pedro como homem, e Pedro como *animal,* podemos distinguir.

Fazemos esta distinção, porque podemos com nossa mente fazê-la, mas, na realidade, os dois estão fundidos. Esta distinção dá-se formalmente, dá-se nas formas, por isso há distinções formais *ex natura rei,* como mais adiante veremos. Porque êste é o verdadeiro fundamento da *distinctio ex natura rei* dos escotistas, não entendida pelos tomistas.

Distinto é de certo modo tudo quanto não é idêntico a outro. Se não podemos identificar uma coisa com outra, essa é distinta. Exemplifiquemos com duas moedas que parecem perfeitamente iguais. Quer dizer, ambas têm as mesmas determinações formais qualitativas.

São constituídas hilèticamente da mesma matéria, têm a mesma estructura eidética, são idênticas sob vários aspectos, identificam-se. Mas são numèricamente distintas, uma está aqui e a outra está ali, e podemos numerar uma e duas. Vamos chegar, assim, à conclusão que uma identidade perfeita só poderia haver num ser, ante si mesmo.

Como êsse desdobramento é uma criação de nossa mente, só poderemos dizer que a identidade das coisas é a própria afirmação da coisa enquanto se afirma a si mesma. Onde notamos

uma carência de identidade, notamos que há distinção, porque se notamos alguma coisa que não se identifica, que não é a mesma, é porque, então, é distinta.

Uma coisa distingue-se, realmente, de outra, não por uma terceira, distinta de si, mas por sua própria entidade, que é constituinte desta coisa, como aquela entidade é constituinte daquela coisa. Elas podem ser iguais, mas são distintas realmente, por que são numèricamente distintas, e estão realmente separadas. Um ser pode formalmente distinguir-se de outro, sem que se distinguam real e entitativamente. Assim, podemos distinguir, no ferro, a sua dureza, a sua maleabilidade, sem que elas sejam sêres outros separados do ferro. Podemos formalmente distinguir a maleabilidade do ferro, embora tenha de considerar que esta maleabilidade é dêle, real e entitativamente se dá nêle, é uma propriedade do ferro.

Contudo, pode-se dizer que duas coisas são relativamente idênticas, quando elas são do mesmo gênero. Assim, duas coisas se identificam no gênero, como o homem e o animal se identificam na animalidade, e serão, então, genérica ou especìficamente, idênticas. Pedro é especìficamente idêntico a João, o que será *secundum quid,* segundo a espécie, segundo a qüididade, quer seja ela genérica, quer seja ela específica. Mas essa identidade, contudo, não é real, é de razão, é nossa razão que a constrói, mas o faz com fundamento na coisa, com fundamento real.

A distinção de razão, aquela que construímos com nossa mente, é a carência de identidade apenas no conceito, embora a *parte rei* não seja distinto quanto à coisa. Ela pode ser de duas espécies: *de razão raciocinante,* quando não tem fundamento *in re,* como se fizéssemos uma distinção entre Túlio e Cícero, referindo-se Túlio a Cícero, porque Cícero chamava-se Túlio; e a *distinção de razão raciocinada,* quando tem um fundamento *in re,* como a que fazemos entre sujeito e objecto, na Lógica.

Na Gnoseologia, *in re,* estudamos o cognoscente e o cógnito como dois sêres separados. Embora pudesse o cógnito pertencer ao cognoscente, entretanto aquêle, enquanto tal, é *in re,* tem fundamento *in re,* distinto do cognoscente enquanto cognoscente. Por ex.: o gênero animal, no homem, é distinto da es-

pécie humana *in re,* tem fundamento *in re,* fundamento na coisa, a coisa apresenta os caracteres que a distinguem. É esta que se chama a distinção de *razão raciocinada.* Da distinção de razão não se conclui a distinção real-real, aquela que se dá entre *res et res,* entre uma coisa e outra coisa, mas daquela distinção, conclui-se a distinção da razão; portanto, onde há distinção real-real deve haver uma distinção de razão; mas, necessàriamente, não se pode concluir que onde houver uma distinção de razão haja aquela distinção.

As coisas, que realmente se distinguem, podem ser separadas realmente. Do contrário, esta distinção não seria real, não formaria *ut res et res.* Essa separação não é necessàriamente absoluta, é relativa. Assim o Ser Supremo poderia dar-se absolutamente sem a criatura; mas esta, embora se dê separada do Ser Supremo, não se dá separadamente de modo absoluto, mas apenas de modo relativo.

Tudo que é substancialmente produzido por outro deve ser em acto realmente distinto daquêle que o produz, pois a producção deve ser de alguma maneira distinta do productor, e conseqüentemente seu têrmo tem de ser realmente distinto do mesmo productor e, conseqüentemente, seu têrmo tem de ser realmente distinto do têrmo producente. Por isso a acção, que é realizada, pelo agente, tem de ser distinta do agente, realmente distinta.

Tôda distinção consiste também numa negação, porque tôda distinção afirma uma positividade e também uma negatividade. É uma espécie de soma de negatividade com positividade. Mas esta negação pode, porém, ser positiva, pode ser uma oposição *ens et ens,* como são a contrária e a correlativa. Neste caso, esta oposição é real positiva. A oposição real negativa nasce entre *ens et non ens,* entre ser e não ser, a que é realmente negativa. O dizer-se que Pedro é idêntico a si mesmo, a distinção que se faz entre Pedro e êle mesmo é apenas uma distinção de razão.

Na classificação tomista, quando a distinção não tem fundamento na realidade, diz-se que é apenas uma distinção de *razão raciocinante,* porque, nesta, distinguimos na coisa, o que na coisa é pròpriamente distinto. É distinção de *razão raciocinada* se o

que distinguimos na coisa não se dá actualmente na coisa, independentemente de nós, mas é potencialmente acto e ser distinguido na coisa. A distinção de razão não é apenas o que dá entre entes de razão, mas, também, a que se dá entre reais, quando êle é tomado distintamente pela razão; quer dizer, quando há um fundamento real na coisa. Esta é a razão por que chamamos de distinção real-real aquela que se dá entre *res et res,* aquela que se dá entre duas entidades separadas.

Ao estudar a unidade, vemos que há tantas espécies de unidade quantos modos de distinção e também que há tantos modos de distinção, quantos modos de unidade.

De dois extremos opostos, o que se diz de um é o inverso do que se diz do outro. As propriedades específicas de um são inversas às propriedades específicas do outro, embora também possam ter algumas propriedades que sejam as mesmas. Sòmente são inversas as propriedades de diferença específica. Assim, as propriedades do gênero são também propriedades da espécie, mas as propriedades, que são realmente da espécie, não pertencem actualmente ao gênero, só pertenceriam a êle virtualmente, ou apenas potencialmente. Assim as propriedades da racionalidade, que é a diferença específica do homem, pertencem ao homem na sua especificidade. Mas as propriedades da animalidade pertencem tanto ao homem quanto aos animais.

Assim como é idêntico o modo da unidade, assim também o é o *logos,* a razão formal da identidade. Esta é outra que a semelhança, equivalência qualitativa, e que a igualdade, equivalência quantitativa. A identidade, de modo absoluto, refere-se à substância; a semelhança é apenas uma presença relativa na qualidade; a igualdade, uma semelhança relativa da quantidade. Pode-se dizer que a identidade inclui a semelhança, mas a semelhança, enquanto tal, não inclui a identidade, embora as coisas semelhantes, como demonstramos na "Ontologia", ao estudarmos a analogia, devem ter um ponto de identificação, mas esta não pode ter consigo mesma, como já mostramos. De maneira que êles têm de ter um *logos analogante,* ou tantos quantos forem necessários.

Para que as coisas tenham semelhança, têm de ter semelhança em alguma coisa que as analogue, e o *logos analogante,* de qualquer forma, tem de nos levar a um *logos* que seja o mesmo para ambas as coisas, porque, do contrário, jamais estas coisas poderiam ser tomadas como formando uma realidade. Neste caso, elas estariam abissalmente separadas, e haveria rupturas no ser, cuja impossibilidade demonstramos em "Filosofia Concreta", de onde mais uma vez se comprova a grande validez que existe no pensamento pitagórico e no platônico.

Sabemos que Aristóteles teve grande preocupação em desenvolver seu pensamento no campo da analogia. Sabemos que tôda ontologia aristotélica funda-se na analogia do ser. E se partimos da analogia apenas como semelhança; quer dizer, em alguma coisa elas são parecidas. Temos de nos basearmos que essas parecenças surgem para nós.

Nós notamos que as coisas têm parecença. Esta parecença tem que se dar realmente nas coisas; há, nelas, alguma coisa que elas repetem. Tem de ser uma razão que se repete e que ambas participam dêsse mesmo *logos.* Em algum aspecto elas têm de participar idênticamente; ou seja, a participação deve ser a mesma, idêntica, por que, do contrário, haveria um abismo traçado entre os sêres, porque cada um teria alguma coisa que o separaria completamente de outro, e teria de haver uma ruptura do ser, e veremos que a única separação que se dá absoluta em um ser é a singularidade histórica, a qual não cria um abismo no ser, porque surge de uma determinação que se dá no ser, sem haver nêle uma ruptura. Porque se pensarmos no facto de Pedro ser uma singularidade histórica e de João ser também uma singularidade histórica, os dois são absolutamente introcáveis. Não se poderia dar nenhuma troca entre êles. No entanto, ambos se unificam na identidade formal específica do ser humano.

Podemos resolver o problema da singularidade, sem necessidade de fazer rupturas no ser. Podemos chegar ao idêntico perfeito, que é o ser consigo mesmo, ante si mesmo, sem necessidade de romper as suas ligações com os outros, e, neste caso,

sem necessidade de tomar a divindade absolutamente impermeável para nós, como a analogia, levada a seus extremos, seguindo a linha aristotélica, terá, fatalmente, de cair nessa aporia.

Neste caso, entre o infinito e o finito, a distância seria tão grande, que êles jamais poderiam se entender. Tôda religião estaria refutada, porque tem necessidade de afirmar a possibilidade de um retôrno do finito ao infinito, porque esta á a verdadeira via religiosa, e se nos colocássemos num pensamento contrário, postularíamos uma ruptura no ser, que tornaria impossível êsse retôrno.

Neste caso, tôda religião poderia, quando muito, ser uma referência ao Ser Supremo, nunca uma via de reencontro. Para sempre e para todo sempre, estaríamos completamente e absolutamente separados do Ser Supremo. Ora não é isso que promete o Cristianismo como religião. Êste caracteriza-se precisamente pôr êste reencontro; a religião é uma processão de retôrno. Tôda actividade do homem, através das coisas e através de seus actos, buscando retornar ao primeiro princípio de tôdas as coisas, é um retôrno ao Ser Supremo. E a concepção analogista da linha aristotélica, mais cêdo ou mais tarde, tem de se colocar na aporia da ruptura do ser, que vimos na *Filosofia Concreta* ser absurda, enquanto a posição pitagórico-platônica do *logos analogante* postula a presença de identificações, não próximas, mas remotíssimas, sem cair no panteísmo. Porque o receio de todos os que se colocam na posição analogista é o temor à univocidade, o receio de chegar a um ponto de univocação, e que os levará fatalmente ao panteísmo. Veremos mais adiante como trabalhando com essas idéias, Duns Scot conseguiu, de maneira brilhante, evitar o panteísmo, sem necessidade de lançar mão de outra aporia, que é a ruptura do ser.

É preciso distinguir a identidade real da de razão, a qual expressa a eideticidade, segundo a noeticidade; isto é, segundo a nossa logicidade criamos entidades de razão, e depois, por defeito nosso, vamos transformá-las em reais, como se realmente se dessem fora de suas causas. A mente humana abstrai noèticamente o que é dado concretamente na realidade. É o caso do

meon. A potência passiva infinita está contida, não como um outro ser, mas está contida no ser da potência infinita activa. Nossa mente é que, noèticamente, desdobra o que está dado contractamente na realidade. O ser idêntico, na realidade, não exclui o ser distinto com distinção modal, ou de razão, por que o ser, que afirma a si mesmo na realidade, é idêntico, mas não exclui que possamos distinguir, pela razão, aspectos que são distintos, porque a negação só se oporá à afirmação, quando versa sôbre um idêntico enquanto tal; nós só afirmamos uma distinção. Não estamos negando a identidade, só estaríamos negando-a se ao afirmarmos uma distinção, afirmássemos que o que distinguimos está provando a não identidade na coisa. Se distinguimos em Deus a omnipotência da omnissapiência, não estamos dizendo que, por essa razão, êle não é idêntico, não porque a omnipotência implique, necessàriamente, a omnissapiência, e que a omnipotência não poderia ser omnipotente se ela, simultâneamente, não fôsse omnissapiente.

Podemos identificar uma coisa segundo a razão, e ela não estar identificada segundo o modo. Outras coisas não se identificam nem segundo a realidade, nem segundo o modo, mas apenas segundo a razão. Quer dizer: as distinções, criadas por nós, não são necessàriamente reais-reais, mas podem ser reais, porque as coisas permitem que distingamos, sem que esta distinção seja a negação da identidade. Êste é um ponto importantíssimo: a afirmação da distinção nem sempre é a negação de identidade, é a negação da identidade sob o aspecto que distinguimos, não, porém, sob outro.

Se distinguimos em Pedro a animalidade, os aspectos animais, os aspectos vegetativos, não estamos, por isso, negando a identidade de Pedro. Êste ponto é importantíssimo, porque aqui muitos cometeram gravíssimos erros. Muitos julgaram que, por podermos distinguir, a coisa não é idêntica. A razão humana estabelece distinções meramente noéticas entre as coisas que, na realidade, são idênticas, como também é capaz de reunir noèticamente num conceito, coisas que, na realidade, são diversas, pertencentes a gêneros distintos, como se pode concluir pela unidade do universal, como veremos oportunamente.

A identidade supõe negação de diversidade. A identidade de razão só é a máxima identidade, quando, no conceber, negue tôda distinção na realidade. Aí, sim; mas quando a identidade de razão versa apenas sôbre um aspecto na coisa, sem pretender a identidade absoluta, mas apenas a semelhança ou a conveniência, esta não exclui uma identidade absoluta na realidade; esta identidade não é, portanto, a verdadeira identidade, cujo conceito nunca se deveria tomar escalarmente.

Não devemos nunca esquecer que temos de distinguir dois tipos de distinção, que é a que a razão é capaz de fazer, e a que corresponde à realidade. Mas nossas distinções de razão podem ter correspondência na realidade, e podem não ter. Mas essa correspondência pode ser escalar, e é esta escalaridade que nos vai permitir que possamos distinguir, no Ser Supremo, a sua omnipotência da sua omnisciência, sem que isso implique uma negação de identidade; quer dizer, a afirmação de uma distinção nem sempre é necessàriamente uma negação de identidade. Êste adágio é mister que permaneça, porque é um adágio matético importante, e evita aquelas comuns confusões, que se fazem nesta matéria.

Tal providência evita que se pense, quando afirmamos a realidade de um aspecto distinto, que êste aspecto tenha de se separar como *res et res*, e que, portanto, a mesma substância deixe de ser a mesma, e afirmamos a presença de dois aspectos, em que um não é outro. Assim seria o caso de enquanto afirmamos Pedro como um ser inteligente, e afirmamos Pedro como um ser animal, perfeitamente distinguimos, nos dois, com fundamento *in re*, êstes dois aspectos, o que não implica, necessàriamente, que Pedro, na sua identidade, não seja simultâneamente composto, não seja a sua tectônica com a sua estructura hilética e com a sua estructura eidética; isto é, Pedro, na sua totalidade, não é um amontoado, um agregado, mas uma unidade de simplicidade, pelo menos *relativamente simples*.

CAP. XXI

DISTINÇÃO E ORDEM

A matéria tratada no capítulo anterior foi a *distinção*. Mostramos os diversos aspectos em que ela deve ser tomada, e quais os mais importantes, a fim de evitar costumeiras confusões.

O têrmo identidade é, na linguagem comum filosófica, empregado muitas vêzes equìvocamente ou anàlogamente, poucas vêzes é empregado unìvocamente. Identidade é uma relação, e diz-se pròpriamente da propriedade do que é *idem,* do que é o mesmo, do que tem a mesmidade de um *logos.* Mas unidade implica o ser mesmo; portanto, é o ser actual que aponta para uma unidade só.

O idêntico, necessàriamente, tem de ser um, unidade de coesão, de máxima coesão. Uma coisa é a mesma quando ela comparada consigo é uma só unidade; o que não é o mesmo é distinto. Duas coisas podem convir, ou não, em algo, não convirem sôbre determinado aspecto, e podem também não convirem sob nenhum aspecto. No convirem em algo, diz-se que se *identificam;* no não convirem em algo, ou seja em outro aspecto determinado, diz-se que se *diferenciam,* porque se distinguem em algo, embora, sob outro aspecto, se identifiquem. Se não conviessem em nada pelo menos próximo, diz-se, então, que essas coisas se diversificam, e pròpriamente os sêres diversos pertencem a gêneros diversos.

Se podemos chegar à concepção da identidade absoluta, esta seria a mesmidade sob todos os aspectos, como a que teremos de reconhecer no Ser Supremo; não podemos, entre as coisas

que se dão, afirmar a absoluta diversidade, pois, no haver, elas já em algo se identificariam. A diversidade absoluta só poderia ser atribuída ao nada absoluto, já que êste não conviria em nada a algo que é, nem conviria consigo mesmo, porque não é. Não se identificando, portanto, nem consigo mesmo, o nada absoluto seria a absoluta não-identidade. Ora, convém, portanto, que distingamos claramente a identidade, enquanto tomada ônticamente, e a mesma identidade tomada lògicamente.

Lògicamente concebemos a identidade relativa como uma comparação entre a coisa e ela mesma, e então dizemos que a coisa é ela mesma, na sua onticidade; a identidade é a afirmação da própria coisa. Pròpriamente, a identidade que se deveria falar da coisa ônticamente é a coisa sendo ela mesma, o que é distinto da logicidade. Alguns filósofos modernos vão dizer que a nossa identidade não se justifica, que os nossos esquemas, com que compreendemos as coisas, são estáticos, e as coisas são dinâmicas. Um rio, que corre, nós não o concebemos como uma coisa estática, mas, na verdade, como rio, correndo com suas águas, constantemente, de forma que a nossa identidade seria a identificação do rio com suas águas. Neste caso, não há nunca uma identidade, por que nossos conceitos são estáticos, enquanto a coisa revela dinamicidade. Ora, isso não tem nenhum fundamento, por que mesmo que considerássemos a logicidade, podíamos dizer que êste rio é um verdadeiro rio, por que tal idéia é estática num sentido, e dinâmica noutro. Ela é estática enquanto esquema de rio; mas êste esquema implica as águas que correm, por que se não fôr assim não é um rio. Nós não podemos conceber um rio que tivesse águas paradas, porque já não será mais rio. Portanto, não procederia êste argumento. Contudo, êle menos procederia ainda se tomado na sua onticidade, porque, nesta, rio é rio enquanto é rio, enquanto realmente é um curso de águas; isto é, em que as águas correm torrencialmente, do contrário deixaria de ser tal.

É importante êste ponto, e podemos proceder uma análise paralela a esta, com o conceito de homem e de animal. Dizemos que êsses conceitos são diversos quanto à espécie, por que, na ver-

dade, homem e animal pertencem a espécies distintas, e muitos dizem que são, por exemplo, idênticos quanto ao gênero, por que ambos pertencem ao mesmo gênero. Mas, na verdade, se analisarmos ônticamente e até lògicamente, por que a Lógica irá precisando cada vez mais a sua esquemática, dependendo das análises ontológicas e matéticas que se façam, tiraremos outras consequências, enriquecendo nossos conceitos, como se processa na filosofia ocidental. A Lógica posteriormente, pode trabalhar com esquemas ontológicos e matéticos já purificados.

Ao analisarmos bem *homem* e *animal,* veremos que são *distintos* quanto à espécie, e também distintos quanto ao gênero. Quanto à espécie, não há dúvida, por que suas diferenças últimas não são idênticas, e segundo também, por que, na verdade, êles não convêm ao mesmo gênero. Homem é uma espécie de animal, mas animal é uma espécie de ser vivo, e o homem não é uma espécie imediata de ser vivo, mas uma espécie especialíssima, já que, abaixo dêle, não estão subordinadas outras espécies. Portanto, *homem* é uma espécie especialíssima, enquanto animal não. Mas *animal,* como espécie *não especialíssima,* por que subordina outras espécies de animal, está, portanto, para essas espécies subordinadas, numa relação de gênero para espécie.

Temos aqui uma distinção entre *homem*, enquanto espécie, e animal, por que animal não se pode dizer que seja uma espécie mas, sim, gênero, já que inclui outras espécies. Êste é um ponto importante, por que muitos costumam dizer: o animal é também uma espécie como o homem. Não, *homem* é uma espécie especialíssima; *animal* não; animal distingue-se, também, genèricamente, por que é um gênero, enquanto homem, não; homem é espécie especialíssima.

Uma coisa é idêntica na proporção da unidade em que é considerada, e diversa em relação aos outros, dos quais ela se distingue. Os que têm diferenças opostas, diferem especìficamente, por que sabemos que as espécies são classificadas pelos seus contrários. Agora eis um ponto importante que merece a melhor atenção, do qual vamos tratar sintèticamente, que posteriormente,

será motivo de maiores análises, por ser um dos pontos mais controversos. Ora, qualquer têrmo pode ser considerado sob três aspectos: 1) como uma coisa, 2) como um modo, ou 3) como uma formalidade; quer dizer, como uma coisa real, segundo o seu modo de ser, e segundo a formalidade na qual o tomamos, segundo a qüididade, que é o conteúdo eidético-noético, que é a eideticidade da coisa, segundo nós a apreendemos.

Fundados nestes aspectos decorrem, conseqüentemente, três ordens de distinção: a distinção, quando se dá na coisa, enquanto real; a distinção, que se dá segundo o modo de ser da coisa; e a distinção que se dá nas formalidades. Se colocamos assim, logo vai prevalecer o *paradigma* escotista das distinções, e para que sejam bem entendidas, divide-se em duas formas genéricas de distinção: 1) ou a distinção se dá realmente na coisa, surge da natureza da coisa, e então será *ex natura rei,* 2) ou a distinção é apenas uma realização de nosso intelecto, é *opus intellectu;* quer dizer, a primeira distinção surge da natureza da coisa, a segunda somos nós que a criamos.

Na primeira distinção *ex natura rei,* que é da natureza da coisa, nós temos a *real simpliciter,* a simplesmente real, aquela em que a coisa se distingue de outra, que se separa como *coisa* e *coisa,* dando-se uma separação real; e uma *secundum quid,* que seria relativa, que não pode admitir uma identidade, uma *entitas adequata,* uma *identitas formalis;* quer dizer, da natureza da coisa, relativamente, sem que haja essa separação real. Podemos encontrar, com fundamento na coisa, determinados aspectos, que não oferecem uma identidade adequada, ou uma não identidade formal; quer dizer, notamos aspectos que, formalmente, não são idênticos, pertencentes à mesma coisa, com fundamento real, mas cujos aspectos não são *realis simpliciter;* isto é, não estão separados como uma coisa e outra coisa. Como distinção realizada apenas no nosso intelecto, *per opus intellectu,* temos a de *razão raciocinante,* que é a distinção sem qualquer fundamento real, e a de *razão raciocinada,* que tem algum fundamento real. Perguntariam os tomistas: mas, afinal de contas, a chamada distinção *extra natura rei secundum quid* nada mais é do que a de

razão raciocinada, porque em suma, a não identidade formal, que vamos encontrar, é uma criação da nossa mente, que pode ter um fundamento *in re*.

Aqui é onde os escotistas distinguem. É que êste fundamento *in re* é um fundamento apenas formal. Não está na *res*, está na *formalitas*. Formalmente há essa distinção real na coisa. Como a separação entre duas formalidades não pode ser uma distinção real-física, porque a formalidade não é real-física, ela só pode ser uma distinção de carácter formal.

Daí dizerem que há esta distinção formal *ex natura rei*, que seria *secundum quid*, porque a formalidade não seria distinta real-realmente; ela teria um fundamento não só real na coisa, mas na própria formalidade, por que as formalidades, enquanto tais, se distinguiriam, mas a sua separação seria apenas formal e não uma separação real-física, por que a natureza de tais formalidades não é real-física.

Assim, a separação formal entre a triangularidade, o quadrado e o paralelogramo, enquanto formalidades, seria *distinta ex natura rei*, mas como não são entes reais, coisas que se dão cronotòpicamente, de *per si* existentes, a distinção entre elas não pode ser *realis simpliciter*, mas apenas *realis secundum quid*, porque, na realidade, a distinção é apenas formal, pois sendo os dois entes formais, as referências entre êles devem ser formais.

Então, se êles são distintos, também a sua distinção é formal, porque entre entes reais as distinções entre êles devem ser reais, para serem boas distinções, senão seriam apenas distinções, sem qualquer fundamento. Então êles dizem que existe também uma distinção formal *ex natura rei*, fundada na própria natureza da coisa, não da coisa esta ou aquela, mas das formalidades que entre si se distinguem.

Como não são entes de per si subsistentes, essa distinção tem de ser formal, tem de corresponder à natureza que as constitui, de forma que se aceitamos êste paradigma lógico, que é proposto por Grajewski, um dos grandes escotistas, podemos perfeitamente conciliar o pensamento de São Tomás com o pensamen-

to de Scot, por que, aceitando, por obra do intelecto, a distinção de razão raciocinada, absolutamente não estamos excluindo a distinção formal escotista.

Não há necessidade de excluí-la, por que entre as duas existe uma distinção; em alguns casos ambas são as mesmas, mas em outros casos ambas são distintas. Agora nós não podemos raciocinar com as que são as mesmas, para não aceitar a justificação das que realmente são distintas; isto é, *ex natura rei,* mas apenas sob o aspecto formal.

Assim, alguns diriam: nós admitiríamos a distinção formal entre a omnipotência do Ser Supremo e a sua omnissapiência. Não seria essa distinção apenas uma distinção de razão raciocinada, uma distinção com fundamento *in re,* por que, realmente, quando se diz potência, não se diz pròpriamente, apenasmente, idênticamente, sapiência. Embora sapiência seja uma potência, nem tôda potência é sapiência. Portanto dizer-se que um ser possui a sapiência, não quer dizer que êle não possua outros aspectos potenciais, que não são apenas sapientes. Realmente existe uma distinção formal entre ambas. Essa distinção formal dar-se-ia mesmo na omnipotência e omnissapiência, distinção apenas formal; ou seja *ex natura rei,* mas no aspecto formal, no aspecto substancial, naquilo que é subsistente, tanto dessa potência, dessa omnipotência, como o que é subsistente dessa omnissapiência, é a própria *entitas* divina. Neste caso, não poderiam os dois se separarem como *res et res,* mas poderiam ser tomados separadamente, sem que a separação fôsse física. Poderiam ser tomadas separadamente *formalitas e formalitas,* e êste é o genuíno pensamento escotista. Scot nunca admitiu esta forma de distinção, e pròpriamente ela não é exposta de maneira explícita, *ex professo,* por êle. Esta é uma tese, é uma posição exposta por seus discípulos; mas Scot, pelo menos, deixou suficiente material para justificar essa distinção, e dêsse material que deixou para justificá-la, não há motivo de se tirarem conclusões tão exageradas, como o fazem os tomistas, a ponto de parecer que há entre êles um verdadeiro conflito, um verdadeiro abismo, uma verdadeira impossibilidade de se entenderem.

Tôda referência é um comportamento dual positivo, de têrmos positivos, um a outro. Só se pode falar numa verdadeira referência, quando haja dois têrmos positivos um com referência ao outro.

Outro conceito muito importante para nós é o de *ordem*, por que esta, pròpriamente, tem por base uma relação. A ordem implica, necessàriamente, uma distinção numérica de têrmos que se correspondam segundo um *logos;* implica, necessàriamente, uma anterioridade de razão, ou seja, uma hierarquia de anterioridade e posterioridade, por que êstes têrmos estarão dados segundo um *logos,* e segundo também uma hierarquia, pois tôda ordem implica têrmos, que se comportam segundo um *logos,* o qual expressa a anterioridade e a posterioridade, em referência uns aos outros. A ordem de cada um a outro é uma relação.

Onde há ordem, há relação; onde há relação, nem sempre há ordem. A dependência não é mútua; é não-mútua. A relação implica ordem quando um têrmo está *in ordinem ad* outro, há uma ordenação. A ordem é a disposição dos têrmos com anterioridade e posterioridade, segundo o *logos;* implica, numèricamente, mais de um têrmo, como implica tôda relação para ser real, que exige, pelo menos, dois têrmos reais, e também um logos analogante, mas exige mais: *hierarquia.* Implica, numèricamente, têrmos, pois, do contrário, seria impossível a anterioridade e a posterioridade, por que ante a totalidade da ordem, o *logos* da ordem, a disposição das partes, pois a ordem é uma disposição de partes, numa totalidade, estas estão umas em face das outras numa relação de anterioridade, segundo um *logos.* O que é ordem, segundo um *logos,* pode ser desordem segundo outro *logos.*

Assim a tempestade é uma desordem para a agricultura, mas é da ordem metereológica. Pròpriamente considerada, a relação é *ad áliquid.* Nela há têrmos positivos, pois, do contrário, a relação não há por estar esvaziada de realidade. Há nela um fundamento, um *logos,* pois, do contrário, a relação seria sem sentido. Os relacionantes são de certo modo análogos, têm de ter uma analogia em algo, pelo menos têm de analogar-se.

A relação tem um fundamento num *logos,* por que, do contrário, seria sem sentido. Também temos de concluir que os relacionantes são de certo modo análogos. A relação é, assim, uma ordem de um a outro, analogados por um *logos,* que é o fundamento da relação. Se há ordem, há relação, porque as partes ordenadas se relacionam, são simultâneas, mas a ordem tem, ademais, a diferença específica da hierarquia dos têrmos. Não pode o céptico negar que há relação, nem os ficcionalistas, por que as ficções se relacionam. Há, portanto, quer queiram quer não, ordem, e conseqüentemente, o cosmos, por que tôdas as coisas são aptas a relacionarem-se, e de certo modo se relacionam, e têm um fundamento, um *logos analogante,* no conjunto das coisas que se relacionam, que testemunham uma ordem universal. Ordem e desordem distinguem-se segundo o *logos,* como já vimos. O que é ordem, para um *logos,* pode ser desordem para outro *logos.* Aproveitamos um exemplo bem comum: quem vai limpar uma sala, amontoa os móveis num determinado lugar; isto é, dá-lhe uma ordem para facilitar a realização da limpeza da sala. Mas, depois, vai ordenar os móveis, segundo a utilização daquela sala, e a segunda ordem seria desordem para a limpeza da mesma, de maneira que ordem ou desordem são proporcionadas ao *logos.* Ordem e desordem distinguem-se segundo o *logos;* o ordenado o é segundo um *logos;* segundo outro pode ser desordenado; mas o desordenado para um *logos* é ordenado segundo outro.

Dêsse modo, a ordem é universal, e a desordem apenas relativa, pois surge da relação de têrmos em referência, tomados segundo outro *logos.* Há, assim, uma ordem universal, que é a da estructura e da idealidade da realidade de tôdas as coisas; a desordem é apenas accidental, porque surge do relacionamento de têrmos, em referência a outro *logos,* de forma que tôdas as coisas, que são, se analogam.

O Cosmos deve ter um *logos analogante* de tôdas as coisas, e êste é a ordem de tôdas as coisas, é a ordem cósmica, que devemos procurar, e que vamos achá-la, e para onde nos levará a Matese. De maneira que temos agora de distinguir diversos aspectos da ordem, e diversos tipos de ordem.

Há uma ordem da quantidade, porque, nesta, há uma disposição das *partes extra partes;* há uma no número, que é a ordem da posição discreta; há uma no *arithmós,* pitagòricamente considerado, que é a ordem esquemática da participação (nós já provamos que o *arithmós* é um esquema da participação), pois indica sempre dois têrmos que participam de um participado. O esquema é uma ordem da disposição eidético-noética; um esquema figurativo é uma ordem da disposição qualitativa da quantidade, de determinação qualitativa da quantidade; o tempo é um esquema da ordem da sucessão; o espaço é o da ordem de simultaneidade dos entes; a causa, esquema da ordem da relação de dependência real do efeito, que depende realmente de outro para ser; a substância é o esquema da ordem da supositalidade, e o da relação ao que nela inhere, a do accidente.

Assim o mundo está cheio de ordens. Ora, sabemos que, na relação, há uma referência. Os têrmos devem ser positivos, para que a relação seja real. Há necessidade de um *logos analogante* que lhe dê fundamento, e a ordem exige também tudo isso, e tudo isso há, inclusive nas ficções do ficcionalista, e esta é uma verdade que se patenteia *per se nota,* a qualquer espírito, até ao céptico, pois êste não pode afirmar que entre as coisas exista uma separação abissal, que haja uma ruptura total entre as coisas.

Seu cepticismo não permite chegar a uma afirmação dogmática dessa espécie. Êle tem de partir até de que a realidade lhe fôsse falsa. Esta realidade seria falsa em relação a uma outra realidade. Esta, que lhe apresentam, dá-se ordenada, e quando nota desordem, é desordem segundo um determinado *logos,* de maneira que até a desordem o é quando não é a ordenação de um *logos,* mas, por sua vez, é uma ordenação de outro *logos,* o que vem mostrar em tudo a ordem, e sempre.

Outro conceito que exige um bom clareamento para as análises matéticas posteriores é o de *natureza.*

Natureza vem do latim *natura,* do verbo *nascor,* e significa o que é nascido, ou seja, o que *in coepit,* o que teve um comêço, o que teve um surgimento. É o que constitui a emergência de

uma coisa, é a assistência emergente, seu princípio também de acção, e inclui não só o que, no aristotelismo, é a forma e a matéria, mas, ainda, tudo quanto é potencial e actualmente no ente. A natureza, portanto, inclui também a accidentalidade, e não apenas a *essência.* Por que esta, no sentido aristotélico, é constituída apenas da estructura hilética, que é a matéria, e da estructura eidética, que é a forma. A natureza de uma coisa inclui não só a sua tectônica, essas duas estructuras, como tudo que seja potencial nelas. Na *dialéctica concreta,* a natureza inclui estas duas estructuras de que falamos, e mais as propriedades e accidentalidades correspondentes a ambas estructuras, e mais a emergência da singularidade que a apresenta. É da natureza dêsse homem, João, não só a parte essencial, mas a sua emergência, constituída da sua heceidade, da sua singularidade, com tôda a sua accidentalidade actual e a possível, dinâmica e cinemàticamente considerada.

A natureza de uma coisa, portanto, é constituída de tudo isso no seu sentido hilético. Ela pode ser entendida apenas como Aristóteles o fazia, e em seu sentido eidético, segundo a forma. Quanto à forma, podemos encontrar nela a parte genérica próxima da coisa, à qual está subordinada, e a parte específica, que constitui a sua diferença específica. Assim, a prudência é genèricamente um hábito, mais pròximamente uma virtude, uma virtude cardeal, fundamental no homem. A sua estructura formal seria a seguinte: consistiria na capacidade habitual de conhecer e saber escolher os meios para atingir determinados fins. Essa disposição, segundo um *logos* de proporcionalidade intrínseca, é o aspecto formal, porque forma a coisa (1).

---

(1) Vamos a um exemplo bem ilustrativo da falta de fundamento no proceder de certos logísticos que combatem a distinção.

Um químico neo-positivista encontra, numa manhã, irizada de côres, uma gôta d'água, numa fôlha de árvore. Êle poderá notar, nela, muitas coisas que lhe acontecem e poderá classificar o seu aspecto quantitativo, qualitativo, relacional, as suas possibilidades, a sua capacidade de encerrar um insecto em seu bojo, graças à sua tensão superficial. Sem grande esfôrço, êsse químico concluirá que essas coisas, que acontecem com esta gôta d'água, não acontecem apenas por que é água.

Compreenderá que ela está aqui e agora, **hic et nunc**, mas esta gôta de água, como tal, apresenta, também, uma série de acontecimentos, que são as suas propriedades, as quais estudou desde os tempos de escola. Mas essas propriedades também pertencem a esta gôta d'água, não por que ela está aqui, mas por que **é de água**, e que são coisas que acontecem com esta gôta também, por que esta gôta é de água, e ainda, sem grande esfôrço, sem precisar forçar muito a sua mente, poderá notar que os líquidos e a água, normalmente entre nós, apresentam certas propriedades dos líquidos enquanto tais, e que pertencem, não sòmente a esta gôta d'água singular, por que está aqui, nem porque é apenas água, mas por que é líquida. E sendo a água um mineral, e conhecendo as propriedades do mineral, também, sem grande esfôrço mental, compreenderá que há propriedades que são dos minerais, e que esta gôta d'água, que está aqui, também os tem, não por que está aqui, mas por que é mineral.

E levando mais adiante as suas meditações, verificará, também, sem grande esfôrço, que esta gôta d'água é corpo, e os corpos, enquanto tais, possuem uma série de propriedades, que não pertencem apenas a esta gôta d'água, por que é esta que está aqui, ou por que é água, ou por que é líquida, ou por que é mineral, mas, sim, por que é corpo, porque são propriedades do corpo.

Ainda, sem grande esfôrço, poderia notar que êste corpo também possui as propriedades da matéria, propriedades que êle sabe pertencerem à matéria e a todos os sêres materiais, e também não terá ainda maior dificuldade para verificar que a água está contida em mineral, que mineral está contido na idéia de corpo, e que corpo implica a idéia de matéria, e também não lhe será difícil concluir que se diz água, diz mineral, se diz mineral, diz corpo, se diz corpo, diz matéria, por que um implica o outro. Verificará, então, que há uma lei: que os subordinados implicam o subordinante, e também não precisará fazer muito esfôrço mental, nem ter excessiva acuidade, para concluir que o corpo é uma espécie de matéria, que mineral é uma espécie de corpo, e que a água é uma espécie de mineral, e não há necessidade de se exigir dêle grande acuidade mental para que possa concluir que a água, enquanto água, é uma espécie de mineral, com as propriedades do mineral, e que essas propriedades que acontecem com mineral são diferentes dos accidentes que acontecem com esta gôta d'água singular. Êle saberá distinguir. E se ainda quiser fazer um pouquinho de esfôrço, poderá compreender que corpo é gênero de água e que mineral é uma espécie de corpo, e que a espécie e o gênero têm as suas propriedades, de modo que podem ser atribuídas a esta gôta d'água como genéricas próximas; por exemplo, o ser mineral e, mais remota, o ser corpo, e que essas pro-

priedades, que são da espécie, distinguem-se dos accidentes do indivíduo, e que tais propriedades são, não apenas desta gôta d'água, mas da água em qualquer quantidade que seja. Em suma, êsse químico logístico classificará e considerará tudo segundo as normas clássicas da Lógica. Poderá, fundado em novos têrmos, fazer outras classificações, mas esta será a que êle construirá normalmente por uma exigência dos próprios **logoi** dêsses aspectos, por nexos de necessidade intrínsecos a êles. E se meditar mais ainda, verá que é improcedente e ridícula a crítica néo-positivista e logística contra essas classificações, cuja fundamento tem bases matéticas.

Mas se disséssemos isso para um químico logístico, êle talvez perdesse a sua calma e esbravejaria, e diria que tôdas essa classificações do passado foram superadas.

Superadas por que e por quem? Por que êle, inevitàvelmente, procederia na classificação dessa gôta d'água, do modo que indicamos aqui. É uma pretensão ingênua de muitos que filosofam, e de mente bem infantil, julgarem que ao usar certas classificações da criança, tenham dado um passo evolutivo no conhecimento humano. É uma das coisas mais ridículas que se podem imaginar, e há quem o faça em tom professoral e sentencioso, em obras onde se fala de superações, que são verdadeiros recuos a fórmulas bem ilustradas pela psicologia evolutiva. Julgam que a classificação de gênero e espécie não tem fundamento real, mas êsse químico, se quiser estudar esta gôta d'água, encontrará espécies e gêneros dos quais nem sequer suspeitaria. Queremos apenas mostrar uma afirmação ingênua de alguns logísticos, desprezíveis filosòficamente, pois há logísticos modernos, que têm base filosófica, e êsses não dizem coisas como tais.

* * *

No volume "*A Sabedoria da Unidade*", que é o 2.º da série sôbre *Matese*, será tratado matèticamente o tema da unidade e o que a êle se correlaciona.